Apparences et dialectique

Brill's Plato Studies Series

VOLUME 12

The titles published in this series are listed at *brill.com/bpss*

Apparences et dialectique

Un commentaire du Sophiste *de Platon*

Par

Nicolas Zaks

BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at https://catalog.loc.gov
LC record available at https://lccn.loc.gov/2022044675

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2452-2945
ISBN 978-90-04-53306-6 (hardback)
ISBN 978-90-04-53308-0 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

– Mais, avant tout, prenons bien garde à un accident qui pourrait nous arriver !
– Et lequel ? m'écriai-je.
– C'est, reprit-il, de devenir des “misologues”, comme il y en a qui deviennent “misanthropes”. Il n'est pas possible en effet, ajouta Socrate, qu'il arrive à quelqu'un pire accident que de prendre en haine les raisonnements.

PLATON

•••

οὐ γὰρ ἅπας λόγος ἐκ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων σύγκειται, οἷον ὁ τοῦ ἀνθρώπου ὁρισμός ...

ARISTOTE

∵

Table des matières

Remerciements

Cet ouvrage constitue une version remaniée de ma thèse de doctorat consacrée au *Sophiste* de Platon. Mes premiers remerciements vont à Sylvain Delcomminette, qui a dirigé ma thèse. Sans sa disponibilité exceptionnelle, sa confiance, ses encouragements, ses relectures minutieuses, et nos innombrables conversations, mon projet n'aurait jamais pu aboutir.

Je remercie également tous les membres de mon jury de thèse dont les commentaires et les observations m'ont permis d'améliorer mon texte. Merci en particulier à Lesley Brown pour son *compendium* de remarques critiques grâce auquel j'ai pu éviter certaines erreurs et certaines simplifications. Toutes les erreurs qui demeurent me sont bien évidemment imputables.

J'ai beaucoup appris du « MPhil » que j'ai effectué à l'Université de Cambridge en 2012-2013. Je remercie les membres de la *Faculty of Classics*, et tout particulièrement David Sedley, qui a supervisé mon travail lors de mon séjour à Cambridge, d'avoir complété ma formation en me fournissant les outils intellectuels nécessaires pour faire de la recherche en philosophie ancienne.

Pendant l'élaboration de ma thèse et lors de la révision de l'ouvrage, j'ai eu la chance de bénéficier du soutien financier du Fonds de la recherche scientifique belge (FNRS), de la Research Foundation – Flanders (FWO), de la Fondation Wiener-Anspach et du Fonds David et Alice Van Buuren. Merci aux membres décisionnaires de ces institutions de m'avoir permis d'effectuer mes recherches en toute liberté.

Dans mon travail sur la version finale du manuscrit, j'ai été guidé par les commentaires critiques, les demandes de précision ainsi que les suggestions bibliographiques et stylistiques des deux rapporteurs anonymes pour la collection « Brill Plato Studies ». Qu'ils soient ici remerciés pour leur lecture attentive.

D'un point de vue plus personnel, je remercie mes parents pour leur soutien indéfectible. Je suis particulièrement redevable à mon père d'avoir traqué les fautes d'orthographes dans une bonne partie du texte, et ce sans jamais se départir de son humour. Je tiens également à remercier Sébastien Richard, qui m'a initialement encouragé à entreprendre un doctorat. Le long processus de maturation de mes idées sur le *Sophiste* a été rythmé et inspiré par la fréquentation de mes amis proches. Merci en particulier à Simon, Gaspard, Lucien, aux Adriens, à Lucie et à Laura.

Avertissement

Sauf indication contraire, les œuvres de Platon sont citées d'après l'édition des *Platonis Opera* publiée dans la collection « Oxford Classical Texts » par E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan pour le T. I (Oxford, 1995) et par J. Burnet pour les T. II-V (Oxford, 1900-1907).

Pour les traductions du *Sophiste* en français, nous avons travaillé avec les ouvrages suivants :

- L. Robin, *Platon : Œuvres complètes II*, Traduction nouvelle et notes, avec la collaboration de M.-J. Moreau pour le *Parménide* et le *Timée*, Paris, Gallimard, 1950 ;
- A. Diès, *Platon : Œuvres complètes. Tome VIII – 3e partie : Le* Sophiste, Notice, texte et traduction, Paris, Les Belles Lettres, 1923, 3e éd. 1955 ;
- N.-L. Cordero, *Platon : Le* Sophiste, Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF Flammarion, 1993 ;
- L. Mouze, *Platon : Le* Sophiste, Introduction, traduction et notes, Paris, Le Livre de Poche, 2019 ;

ainsi qu'avec les traductions contenues dans :

- M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000 ;
- F. Teisserenc, *Le* Sophiste *de Platon*, Paris, Presses universitaires de France-Centre national d'enseignement à distance, 2012.

Nos emprunts à ces traductions sont indiqués par un appel de note en bas de page. Nous signalons également lorsque, par souci d'uniformisation ou en raison d'une divergence d'interprétation, nous nous sommes permis de modifier plus ou moins largement ces traductions.

•••

Certaines sections de cet ouvrage ont été publiées sous forme d'articles :

- « À quel logos correspond la '*sumplokè tôn eidôn*' du *Sophiste* ? », *Revue de philosophie ancienne*, 34, 2016, pp. 37-59.
- « Science de l'entrelacement des formes, science suprême, science des hommes libres : la dialectique dans le *Sophiste* 253b-254b », *Elenchos*, 38, 2017, pp. 61-81.
- « Socratic *elenchus* in the *Sophist* », *Apeiron*, 51, 2018, pp. 371-390.

Merci aux éditeurs de ces différentes revues d'avoir autorisé la réutilisation de ces publications sous une forme différente dans le présent ouvrage.

Introduction

Comment vivre quand le temps fane ou révèle la beauté, quand la relativité des contextes historiques, politiques et culturels ébranle les convictions morales les plus profondes, quand les paradigmes scientifiques se succèdent ou s'affrontent ? Le langage et la pensée sont-ils aussi intrinsèquement contradictoires que ne l'est l'expérience ? Parler, est-ce seulement exploiter les contradictions pour mieux convaincre et séduire ? Y a-t-il une façon de penser et de désirer qui ne soit pas en proie aux désillusions qu'inflige l'expérience ? Ces questions fondamentales animent tous les dialogues de Platon : qu'il s'agisse de penser une beauté qui ne soit pas soumise à la variété des points de vue (*Hippias Majeur*), une façon d'argumenter qui évite au langage de tourner à vide (*Euthydème*), une piété et une amitié dont la coutume ne dicte pas les lois (*Euthyphron*, *Lysis*) ou encore un type de bonheur irréductible à l'hédonisme, à l'injustice et à la loi du plus fort (*Gorgias*, *République*). Toutefois, au sein de l'œuvre de Platon, le *Sophiste* possède un statut particulier, puisque, dans ce dialogue, l'affrontement toujours recommencé entre Socrate et les sophistes laisse place à une tentative d'établir et de distinguer les conditions de possibilité mêmes de la philosophie et de la sophistique. Dans le *Sophiste*, Platon envisage en effet le contraste entre la vérité que désire le dialecticien et le charlatanisme des sophistes non plus *in media res*, mais sous un point de vue pour ainsi dire « transcendantal » : il cherche à montrer comment, malgré l'interdit parménidien relatif au non-être, il est possible à la fois de connaître des idées qui, chacune, ne sont pas toutes les autres et de dire et de penser quelque chose de faux, c'est-à-dire de dire et de penser le non-être. Aussi, pour différencier la philosophie de ses contrefaçons, pour déterminer si et comment la pensée et le langage peuvent emprunter une autre voie que celle de la contradiction, la lecture du *Sophiste* semble naturellement s'imposer.

Peut-être trouvera-t-on un tel projet contestable : pourquoi relire ce dialogue deux fois millénaire ? N'a-t-il pas livré tous ses secrets à l'effort interprétatif des nombreux commentateurs qui se sont donné pour tâche de le comprendre ? On peut d'abord répondre en soulignant que, dans le monde des études platoniciennes francophones, la situation concernant le *Sophiste* n'est pas exactement à l'abondance : depuis les thèses d'Auguste Diès et de Jean-François Mattéi[1], on trouve bien d'excellents articles sur le sujet, mais

1 Voir Diès [1909] (1963) ; Mattéi (1983).

 | DOI:10.1163/9789004533080_002

ceux-ci restent peu nombreux[2]. Qui plus est, nous ne disposons que d'un seul commentaire systématique du dialogue, paru récemment[3]. Cependant, si la littérature secondaire francophone sur le *Sophiste* n'est pas encore saturée et s'accommode bien d'une nouvelle discussion, on ne peut en dire autant des études anglophones. Seth Benardete rapporte que, selon une bibliographie des études platoniciennes pour les années 1958-75, cent dix-huit titres étaient rattachés au *Sophiste*[4]. Étant donné la prolifération de la littérature secondaire ces dernières décennies, ce nombre n'a cessé d'augmenter depuis[5]. Comme, en outre, l'anglais s'est généralisé comme *lingua franca* du monde académique, la question de la justification de cet ouvrage demeure : pourquoi, malgré le nombre d'articles et d'ouvrages parus dans le monde anglo-saxon, vouloir écrire, fût-ce en français, sur le *Sophiste* ?

La raison est que, d'après nous, ces ouvrages et articles manquent une distinction fondamentale qui constitue la véritable clé de voûte de la différence entre philosophie et sophistique selon Platon. Depuis le *Ménon*, dans lequel Socrate affirme que la différence entre savoir et opinion vraie figure parmi les rares choses qu'il sait (*Ménon* 98b1-5), jusqu'au *Timée*, où Timée justifie la distinction ontologique entre sensible et intelligible en se fondant sur la distinction épistémologique entre l'opinion et l'intelligence (*Timée* 51b6-52a7), en passant par la fin du livre V de la *République*, qui voit Socrate faire de « ce qui est totalement » l'objet de la connaissance et de « ce qui participe de l'être et du non-être » l'objet de l'opinion (*République* V, 476e6-480a13), la volonté de

2 La plupart sont recueillis dans Aubenque (1991). Voir aussi Dixsaut (2000), 175-309 ; Dixsaut (2001b), 151-230 ; les deux études d'O'Brien (1995) ; ainsi que les articles de Fronterotta (1995), (2008), (2019) ; Gavray (2006) ; Teisserenc (2007), (2007b), (2008) ; Ledesma (2009) ; et Nercam (2012).

3 Teisserenc (2012), qui reprend et développe ses articles précédents (voir notre bibliographie). Voir aussi Teisserenc (2010) dont toute la deuxième partie est consacrée à la question des rapports entre langage et image dans le *Sophiste* et le *Politique*. Il faut également ajouter les ouvrages de Lafrance (1981), Soulez (1991) et de Vasiliu (2008) dont les perspectives diffèrent toutefois de celle d'un commentaire au sens strict et qui par ailleurs ne tiennent pas compte de la totalité du dialogue. Nous avons également tenu compte de la lecture du *Sophiste* proposée par Mouze (2020).

4 Benardete (1984), xi.

5 Voir les bibliographies impressionnantes de Notomi (1999) et de Crivelli (2012). Parmi ces publications récentes, signalons en particulier Brown [1986] (1999) et Crivelli (2012) (qui s'inscrit lui-même dans le sillage de Frede (1967)). Les remarques de Lesley Brown sur la syntaxe du verbe « être » en grec ancien (εἶναι) constituent, avec la thèse dont il va être question dans un instant, l'un des fondements de notre interprétation du dialogue, voir chapitre 5, *Introduction* et chapitre 7, *Interlude*. Quant au travail inégalable de reconstruction et de synthèse de la littérature secondaire effectué par Paolo Crivelli, il nous a également beaucoup aidé et inspiré.

maintenir distinctes l'opinion (même vraie) et la connaissance, le jugement et la science ne faiblit jamais dans l'œuvre de Platon[6]. Nous soutenons que cette volonté reste également présente dans le *Sophiste* et que, loin d'oublier que la science et l'opinion diffèrent, Platon maintient dans ce dialogue une différence entre, d'une part, la dialectique, c'est-à-dire la science suprême (*République* VII, 534e2-535a2 ; *Sophiste* 253c4-5), et, de l'autre, les apparences, c'est-à-dire les jugements ou les opinions mélangés avec des sensations (264a4-7, b1-2). Nous tenterons en outre de montrer que cette distinction, qui se décline sous de nombreuses modalités, résout, ou plus exactement dissout, les problèmes exégétiques les plus difficiles du dialogue, qu'il s'agisse du problème de la multiplicité des définitions du sophiste, de l'absence d'une ontologie pour la prédication dans le coup de force de l'étranger contre Parménide (que cette prédication soit affirmative ou négative), ou encore du type de *logos* conditionné par l'entrelacement des formes entre elles[7].

Mais si cette distinction est aussi capitale que nous le suggérons, comment expliquer qu'elle ait pu échapper à la vigilance des commentateurs ? La difficulté, comme c'est souvent le cas chez Platon, provient du fait que la différence entre dialectique et apparences est moins explicitement thématisée que mise en œuvre et pratiquée tout au long du dialogue. Pour renouer avec le sens profond de cette pratique, il convient par conséquent de suivre pas à pas le texte de Platon. Or, la plupart des commentateurs ne procèdent pas de la sorte. Ils ont plutôt tendance à négliger une bonne partie du *Sophiste* pour se focaliser sur son « cœur » argumentatif, voire sur la partie constructive de ce cœur. D'après l'articulation traditionnelle, le *Sophiste* est en effet composé d'une coque et d'un cœur[8]. La coque (216a1-236d4, 264b11-268d5) est consacrée à une définition du sophiste comme producteur de phantasmes verbaux. Le cœur (236d5-264b10) traite des conditions de possibilité de cette définition : Platon y démontre, par le biais d'une enquête sur l'être et le non-être, que les apparences, les opinions et les énoncés faux sont possibles. Coque et cœur comportent en outre chacun une partie aporétique recensant les difficultés liées à la définition du sophiste (216a1-236d4), à l'être et au non-être (236d5-251a4), et une partie constructive résolvant ces difficultés (251a5-264b10, 264b11-268d5).

6 Voir également *Banquet* 202a2-10 ; *Phèdre* 248b4-5 ; *Politique* 301b1-3 ; *Philèbe* 58e4-59d6.

7 Ce projet a été inspiré par une fréquentation prolongée des travaux de Monique Dixsaut (à ceux déjà cités dans la n. 2, il convient d'ajouter Dixsaut [1985] (2001) et de ceux de Sylvain Delcomminette (2000) et (2006)). Cependant, Monique Dixsaut ne montre pas comment la distinction entre savoir et opinion constitue un principe de lecture systématique du *Sophiste* et Sylvain Delcomminette ne se concentre pas sur le *Sophiste*, mais sur le *Politique* et le *Philèbe*. Dixsaut (2022) paraît au moment où nous corrigeons les épreuves et n'a donc pas pu être intégré à notre discussion.

8 Voir par exemple Gomperz (1905), 592 ; Diès [1923] (1955), 267 ; Crivelli (2012), 1.

Or si cette articulation traditionnelle peut être acceptée pour sa commodité et suivie en première analyse, elle ne doit pas masquer la nécessité, pour l'interprète soucieux de comprendre la spécificité de la dialectique, d'accorder une attention égale à toutes les parties du dialogue en vue de mettre au jour l'unité profonde qui les relie[9].

Une telle approche est en tout cas conforme à la vision qu'avait Platon de ses propres écrits. Dans le *Phèdre*, il fait dire à Socrate qu'un discours est comparable à un être vivant : les parties d'un discours doivent s'accorder entre elles et à la totalité que forme ce discours, comme c'est le cas pour les différents membres d'un être vivant (voir *Phèdre* 264c2-6 et 268d3-5). Platon lui-même semble ainsi nous mettre en garde contre une interprétation de ses dialogues qui en isolerait une partie aux dépens des autres. Bien plus, la recherche de cohérence interne au dialogue s'accorde avec le sens même de la pratique dialectique et permet de renouer avec elle. Dans les pages qui suivent, nous ferons en effet l'hypothèse que, pour Platon, le critère de validité de la connaissance dialectique relève moins de l'adéquation avec l'expérience que de la cohérence de la pensée de celui qui connaît[10]. Si cette hypothèse s'avère exacte, ce que nous tenterons de montrer progressivement, il en résulte qu'en élaborant une interprétation parfaitement cohérente du *Sophiste*, l'interprète expérimente précisément ce que signifie « connaître » d'après ce dialogue. Ainsi, le processus interprétatif lui-même, du moins quand il est compris comme recherche de cohérence et d'unité interne, contribue à révéler le sens véritable de la pratique dialectique ainsi que sa différence avec l'acte consistant à juger et à opiner.

Allons plus loin. Si la cohérence de la pensée a bien l'importance qu'on lui suppose, il est possible d'étendre le principe de cohérence interne du *Sophiste* à toutes les œuvres qui y sont dramatiquement rattachées, puis finalement à tous les dialogues de Platon. Cette extension du principe de cohérence implique

9 Voir particulièrement la description et la pratique de l'*elenchus* socratique aussi bien dans la partie aporétique de la coque du dialogue (chapitre 3, *Récapitulatif*) que dans son cœur (chapitre 6, *Conclusion*), ainsi que les liens entre la méthode de division et le rapport entre les très grands genres (chapitre 7, *Les genres-voyelles* … et *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*).

10 Dans des publications récentes, Beere (2019) et Peramatzis (2020) reconnaissent également le rôle que jouent les notions de cohérence et d'irréfutabilité (conçue comme absence de contradiction entre des opinions) dans la conception platonicienne de la vérité telle qu'elle se manifeste dans le *Sophiste*. Comme nous le verrons, la spécificité de notre interprétation est de soutenir que cette cohérence intervient au premier chef entre les idées entrelacées dans un *logos* dialectique et seulement de manière dérivée entre des opinions, voir notamment chapitre 3, *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement* ; chapitre 7, *La science des hommes libres*.

des droits et des devoirs méthodologiques. Les devoirs consistent à expliquer comment le *Sophiste* est relié aux dialogues avec lesquels il forme une trilogie dramatique : nous montrerons ainsi comment le *Sophiste* hérite des problèmes laissés en friche dans le *Théétète* et comment il prépare certains développements du *Politique*. Les droits résident dans la possibilité d'utiliser un passage d'un autre dialogue pour éclairer ou expliquer un passage problématique du *Sophiste*, ce que nous nous permettrons de faire occasionnellement dans cet ouvrage, surtout dans les premiers chapitres. Il convient toutefois de préciser qu'une telle méthode ne peut en aucun cas remplacer une interprétation interne du dialogue, mais seulement la compléter, en permettant de mieux situer les questions abordées par rapport à la pensée de Platon dans son ensemble. Une telle façon de procéder fait de nous ce que l'on appelle parfois, dans le monde des études platoniciennes, un « unitarien », non pas cependant au sens où nous considérerions que Platon se serait contenté de répéter la même chose tout au long de son œuvre sans jamais changer d'avis[11] ou aurait déjà en tête le plan du *Sophiste* au moment d'écrire l'*Ion*[12], mais simplement au sens où l'œuvre de Platon nous paraît moins marquée par une série de ruptures radicales – comme le supposé abandon de la « théorie classique des formes », de l'auto-prédication ou de la fonction paradigmatique des idées – que par un approfondissement progressif d'une ligne de pensée cohérente. Une telle approche nous paraît du moins plus féconde d'un point de vue exégétique, comme nous espérons le montrer dans la suite de ce texte.

Sur le plan méthodologique, nous procéderons donc à un commentaire systématique du *Sophiste* sous l'hypothèse d'une continuité et d'une cohérence à la fois interne et externe du dialogue et de la pensée de Platon en général. Nous suivrons ainsi pas à pas la logique argumentative du texte : après avoir examiné en détail la conversation introductive du dialogue et mis au jour sa dimension programmatique (chapitre 1), nous commencerons par réfléchir, à partir du paradigme de la pêche à la ligne, aux principes guidant la méthode de division (chapitre 2). Si l'application de cette méthode au sophiste sera l'occasion d'une première approche de la différence entre dialectique et apparences (chapitre 3), les difficultés liées à la nature même du sophiste nous contraindront à basculer vers le paradigme de la mimétique et, avec lui, vers les difficultés qui constituent le cœur ou le noyau du dialogue (chapitre 4). Nous verrons comment, après avoir montré l'incohérence des apparences sur l'être et le non-être qui guident les spéculations de ses prédécesseurs (chapitres 5 et 6), Platon,

11 C'est la façon dont Owen [1966] (1986), 202 caricature la position « unitarienne ».

12 Quoique les deux dialogues ne soient pas sans point commun, voir chapitre 7, *Qu'est-ce que le non-beau ?*

par l'intermédiaire de l'étranger d'Elée, l'interlocuteur principal du dialogue[13], opère un coup de force contre l'ontologie parménidienne qui garantit à la dialectique son *logos* (chapitre 7), tout en rendant possible, moyennant certaines adaptations, les apparences, les énoncés et les jugements faux (chapitre 8). La fausseté rendue possible, l'étranger pourra *in fine* retourner à sa division de la mimétique et capturer le sophiste (chapitre 9).

Avant de nous plonger dans ce commentaire, il faut prévenir une objection possible à notre projet. En nous concentrant uniquement sur la cohérence interne du dialogue et sur la façon dont la distinction entre dialectique et apparences s'y déploie, on pourrait nous reprocher d'avoir négligé d'évaluer, depuis un point de vue externe, la « vérité » de ce dialogue. Autrement dit, on pourrait nous reprocher d'avoir travaillé en pur historien de la philosophie et non en philosophe. Ce reproche paraît injustifié.

D'abord parce que Platon considérait la dialectique, c'est-à-dire la science du philosophe, comme la science suprême (*République* VII, 534e2-535a2 ; *Sophiste* 253c4-5), ce qui implique qu'il n'y a pas, d'après lui, de point de vue ou de science « méta-dialectique » ou « méta-philosophique ». Si Platon a raison, cela signifie que l'interprète de ses dialogues lui-même ne peut les commenter depuis un point de vue « méta-dialectique » à partir duquel il pourrait en évaluer tranquillement la vérité. Bien sûr, il est possible que Platon ait tort au sujet de la nature de la dialectique, mais supposer qu'un philosophe a tort paraît un présupposé herméneutique contestable pour comprendre ce qu'il a à nous dire. Mais il y a plus. Que peut bien signifier « évaluer la vérité » du *Sophiste* ? De la même manière qu'il est problématique de se questionner sur la place de la notion d'existence dans le *Sophiste* sans se questionner au préalable sur ce que signifie « exister »[14], il est contestable d'exiger d'évaluer la vérité d'un texte sans définir ce qu'on entend par « la vérité ». Or, nous l'avons dit, nous ferons l'hypothèse selon laquelle le critère de la vérité de la connaissance tient, chez Platon, à la cohérence interne de la pensée de celui qui connaît et du *logos* qui exprime cette pensée, plutôt qu'à l'adéquation avec l'expérience[15]. Par consé-

---

13 Certains commentateurs (par exemple Rosen (1983) ; Benardete (1984) ; Gonzalez (2009)) tentent de distinguer la position de l'étranger d'Elée de celle de Socrate, voire de celle de Platon lui-même. Nous chercherons à montrer qu'il n'y a pas lieu de supposer de telles distinctions et que l'étranger d'Elée est bien un authentique philosophe (voir particulièrement chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger*).

14 Voir chapitre 5, *Introduction* ; chapitre 7, *Interlude*.

15 Si Hestir (2016), particulièrement pp. 212-218, nie également que Platon présente une conception robuste de la vérité-correspondance dans le *Sophiste*, il estime néanmoins que, dans le dialogue, la vérité demeure une propriété qui s'attribue primordialement à des *énoncés* ou des *jugements* sur la base de la possibilité d'une combinaison des formes. Or, nous montrerons dans cet ouvrage que la vérité des énoncés et des jugements (qu'elle

quent, si la vérité est bien de l'ordre de la cohérence, montrer que le *Sophiste* est cohérent revient, à strictement parler, à montrer qu'il est vrai, au moins selon la conception de la vérité qu'il suppose lui-même. Loin d'impliquer la dissociation de la tâche d'historien de la philosophie et de philosophe, l'interprétation d'un dialogue de Platon selon la ligne que nous venons de caractériser annule cette distinction. Finalement, plus encore que de proposer une « nouvelle » interprétation du *Sophiste* fondée sur la distinction entre juger et connaître, l'objectif de ce livre est de restituer la spécificité de la philosophie telle que la concevait et la pratiquait Platon, conception et pratique radicalement étrangères au partage moderne des tâches d'historien de la philosophie et de philosophe.

soit interprétée comme correspondance robuste ou faible) doit être soigneusement distinguée de la vérité qui s'exprime dans les *logoi* dialectiques, dont le critère est la cohérence interne et qui seule présuppose la combinaison des formes. Voir en particulier, chapitre 8, *La distinction entre* logos *doxique et* logos *dialectique* ; chapitre 9, *L'imitation savante et la doxomimétique*.

CHAPITRE 1

Prologue

Entamons notre commentaire par une lecture du prologue du *Sophiste*. Dans un premier temps, nous analysons les premières répliques du dialogue. Celles-ci fournissent l'occasion de présenter le cadre et les personnages tout en s'interrogeant sur le rapport entre la forme dramatique du *Sophiste* et son contenu argumentatif. Ensuite, nous abordons l'épineux problème des apparences sous lesquelles se présente le philosophe. Ce problème nous conduit immédiatement à la question fondamentale du dialogue. Ces deux étapes permettent de dégager les deux thèmes fondamentaux du *Sophiste* ainsi que son programme philosophique. La dernière partie est consacrée au cadre argumentatif au sein duquel ce programme est mené à bien.

1 Premières répliques

En ouverture du *Sophiste*, Théodore déclare : « Nous voici, Socrate, fidèles au rendez-vous convenu hier » (216a1-2)[1]. Qu'a-t-il été convenu hier ? Sur quel fond notre dialogue débute-t-il ?

La réponse à ces questions se trouve à la fin du *Théétète* où l'on apprend que Socrate doit se rendre au Portique du Roi pour répondre à l'accusation que Mélétos a intentée contre lui. Il quitte alors Théodore et Théétète avec qui il vient d'avoir un entretien, non sans leur avoir fixé un rendez-vous tôt le lendemain matin (*Théétète* 210d2-4). C'est à ce rendez-vous que fait référence Théodore au début du *Sophiste*. Le *Sophiste* paraît donc se présenter comme la suite immédiate du *Théétète*. Ce lien dramatique signale non seulement que le *Sophiste* hérite des questions non résolues dans le *Théétète*, en particulier celles de la définition de la science et de la fausseté de l'opinion (pour cette dernière question, voir *Théétète* 187c3-200d4), mais il suggère également que notre dialogue fait partie du livre (βιβλίον) qui, dans le monde fictionnel du *Théétète*, est censé avoir été composé par Euclide de Mégare d'après les indications de Socrate et nous être lu par l'esclave d'Euclide pendant la majeure partie du *Théétète* (*Théétète* 142a1-143c8)[2]. Plus encore, la référence interne du

1 Traduction Diès [1923] (1955), 301.
2 Voir Rudebusch (1990), 600. Dans ces jeux de miroirs compliqués que décrivent les prologues platoniciens, Pachet (1968), 39 se demande si le petit esclave d'Euclide n'est pas Platon lui-même.

 | DOI:10.1163/9789004533080_003

Sophiste au *Théétète* nous invite d'emblée à nous interroger sur le statut complexe des procédés narratifs et mimétiques que les dialogues de Platon mettent en œuvre, ainsi que sur le rapport entre ces procédés et le contenu philosophique des dialogues. Or, comme bien souvent chez Platon, les personnages eux-mêmes nous offrent des outils théoriques pour conduire correctement ces interrogations.

Dans le livre III de la *République*, Socrate opère une distinction théorique importante : il distingue la narration (διήγησις) simple, au sein de laquelle l'instance autoriale reste nettement distincte de ce qu'elle relate, et la narration mimétique au sein de laquelle, par la suppression des débrayeurs fictionnels intervenant entre les répliques (μεταξύ), l'instance autoriale s'efface derrière les personnages de son récit, ou plutôt du dialogue qu'elle donne à lire (*République* III, 392d2-394c6). Alors que la narration simple est utilisée dans les dithyrambes, la narration mimétique est l'outil privilégié dans la tragédie et la comédie (*République* III, 394b9-c3).

L'intérêt de cette distinction est qu'elle peut être appliquée aux écrits de Platon. Ainsi, alors que dans la *République*, Platon maintient tout de long la voix du narrateur – lui-même fictif (Socrate) – entre les répliques des protagonistes, dans le *Théétète*, il décide explicitement de la supprimer (*Théétète* 143b5-c6), adoptant dès lors une narration mimétique. Le *Sophiste*, dont on vient de voir qu'il constitue la suite immédiate du *Théétète*, adopte lui aussi un mode de narration mimétique, qui le rapproche par conséquent de la forme de la tragédie et de la comédie. Or, ce rapprochement entre la forme du *Sophiste* et celle des tragédies et comédies comporte des conséquences normatives importantes sur la méthodologie à respecter pour interpréter correctement ce dialogue.

De prime abord, une telle proximité entre la forme du *Sophiste* et celle des tragédies et comédies semble en effet justifier une approche *dramatique* du *Sophiste*, d'après laquelle il ne faudrait pas faire de distinction tranchée entre le contexte littéraire du dialogue (par exemple, le choix et la caractérisation des personnages, des lieux) et son contenu philosophique : puisque les dialogues de Platon sont formellement indissociables d'une œuvre d'art, il faudrait les traiter comme telles[3]. Toutefois, si cette approche est parfaitement légitime lorsqu'elle se comprend comme une injonction à prêter attention à tous les détails, fussent-ils infimes, qui constituent le contexte du dialogue[4], elle paraît

3 Cette approche a été notamment développée par les élèves de Leo Strauss, voir par exemple Rosen (1983), 1.

4 Il est ainsi bien plus intéressant de considérer les invocations aux dieux qui parsèment les dialogues comme des symptômes révélateurs de l'importance du moment dans l'économie du texte, que de les tenir pour anecdotiques et ne pas s'y arrêter, voir par exemple la remarque de Rosen (1983), 101 au sujet de 221d8-9. Voir aussi tout le travail de Strauss (1975)

moins probante quand elle prête aux personnages et circonstances fictionnels du dialogue la capacité de déterminer causalement le sens philosophique qui en émerge[5]. Pour les tenants de cette interprétation, tout se passe comme si, indépendamment du dialogue que l'on va lire, tel personnage disposait d'une opinion ou d'une méthode qu'il expose ensuite dans le dialogue et qui est valide ou non pour le problème qui est posé. Par exemple, on lit le *Sophiste* à partir du remplacement de Socrate par l'étranger et on essaie de montrer comment la méthode de l'étranger échoue à résoudre le problème de la différence entre philosophie et sophistique tel qu'il est circonscrit par Socrate[6]. Mais si le choix d'un personnage détermine *a priori* sa position ou les limites de ce qu'il peut dire, le dialogue se transforme en une suite de monologues juxtaposés au sein desquels et entre lesquels plus rien ne se passe, ni pour les personnages, ni pour le lecteur. La conséquence paradoxale de l'approche dramatique est qu'elle finit, en renvoyant le sens philosophique du dialogue dans un contexte qui le précède, par en gommer la constitution dialogique, interrogative et hypothétique. Cette remarque ne signifie pas qu'il faille faire comme si l'apparition de l'étranger était inessentielle, mais plutôt qu'il faut parvenir à expliquer cette apparition, comme d'ailleurs tout élément narratif, depuis l'intérieur de l'interprétation du dialogue et dans son mouvement même[7]. C'est ce que nous allons tenter de faire dans ce chapitre.

Les interlocuteurs du *Sophiste* sont les mêmes que ceux du *Théétète* : Socrate lui-même ; Théodore, un géomètre originaire de Cyrène (*Théétète* 143b8, 143d1)[8] ; Théétète, que Théodore estime être son meilleur élève et qui, par son visage, ressemble à Socrate[9] ; le jeune Socrate, condisciple de Théétète et homonyme du maître de Platon (218b1-5 ; *Théétète* 147d1-2) ; et d'autres adolescents qui assistent à la conversation, sans mot dire (217d6, 237c1-2). Mais Théodore n'est pas venu seul au rendez-vous fixé hier, il a amené avec lui un « certain étranger », originaire d'Elée (216a2-3), qui restera anonyme durant tout le dialogue. Qui est cet étranger ?

---

sur *Les Lois*. L'approche dramatique est en outre en accord avec Platon lui-même quand elle insiste sur l'unité organique que recèle tout dialogue (*Phèdre* 264c2-6, 268d3-5).

5 C'est la critique, à notre sens justifiée, que Dixsaut [1985] (2001), 34-35 adresse à cette approche.

6 C'est la perspective adoptée par Gonzalez (2009), 52-60.

7 Pour tout ceci, voir la mise au point de Delcomminette (2000), 15-18.

8 En *Politique* 257b5-6, Théodore invoque Zeus Ammon, qui apparaissait sur le monnayage de Cyrène, en Afrique du Nord. Sur cette invocation, voir Benardete (1984), II. 69.

9 Pour l'éloge de Théétète par Théodore, voir *Théétète* 143e4-144d6. Théétète étudie avec Théodore les mathématiques (*Théétète* 145c7-d3) et est un élève brillant (*Théétète* 147d4-148b5).

Traditionnellement, on comprend que Théodore affirme que cet étranger est un compagnon ou un disciple de Zénon et Parménide (ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων]) et que c'est tout à fait un philosophe (μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον, 216a3-4). D'un point de vue philologique, cette façon de comprendre le texte oblige à supprimer, pour éviter la redondance, un second ἑταῖρων, au génitif pluriel, pourtant attesté dans tous les manuscrits du texte grec[10]. Toutefois, il est également possible de lire que l'étranger d'Elée est *autre* que les compagnons de Zénon et Parménide (ἕτερον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα ἑταίρων). L'étranger vient d'Elée et à ce titre, peut-on supposer, il est familier des doctrines philosophiques qui s'y développent, mais il n'est lui-même pas un compagnon de Parménide et Zénon, il est autre qu'eux, tout en étant véritablement un philosophe. Une telle lecture, en accord avec le *codex* Vindobonensis 21, semble plus satisfaisante, car elle permet de maintenir le second ἑταῖρων, attesté dans tous les manuscrits, tout en introduisant, dès la première réplique du dialogue, le terme « autre », qui joue un rôle fondamental dans l'analyse que l'étranger consacre ultérieurement au non-être[11]. Contrairement à la première option proposée, cette façon de lire permet en outre de donner un sens à la particule contrastive que comporte la phrase qui suit immédiatement (en 216a4) : l'étranger est autre que les compagnons de Zénon et de Parménide, mais c'est cependant (δέ) tout à fait un philosophe[12]. Enfin, si c'est bel et bien « autre » qu'il faut lire, on aurait alors deux termes fondamentaux annoncés dans la même réplique puisque l'origine géographique de l'étranger se dit de la même façon (γένος) que les grands genres qui seront étudiés au centre du dialogue, à partir de 254b8[13].

D'après Théodore, l'étranger est donc un philosophe venant d'Elée et cependant distinct des disciples de Parménide. Comment Socrate, qui est le destinataire de cette présentation, va-t-il y réagir ? Quelles implications y a-t-il à nommer quelqu'un « philosophe » ?

Socrate réagit en s'interrogeant : plutôt qu'un étranger, Théodore n'amène-t-il pas avec lui le dieu des étrangers, un dieu de la réfutation (θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός) venu pour observer et réfuter (ἐλέγξων) Socrate et les autres membres de la compagnie, eux qui sont de piètres raisonneurs (216a5-b6) ? Pour prendre

10 C'est, par exemple, la lecture de Robin (1950), 257 et de Diès [1923] (1955), 301. C'est également le texte imprimé par la nouvelle édition Oxford des *Platonis Opera*, vol. 1 (= E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan (eds) (1995), 385).

11 Voir chapitre 7, *Le non-être est*.

12 La lecture ingénieuse décrite dans ce paragraphe a été proposée par Cordero (1993), 281-284, suivi par Gonzalez (2009), 95 n. 43 ; Teisserenc (2007), 9 ; et Delcomminette (2014), 535-536 n. 6.

13 *Cf.* Mouze (2019), 59-60 n. 4-5, 201 ; Mouze (2020), 71.

la mesure de l'importance de cette question dans l'architecture générale du *Sophiste*, il faut immédiatement examiner la réponse qu'y apporte Théodore. Celui-ci rétorque à Socrate que l'étranger est plus mesuré que les zélateurs de l'éristique (μετριώτερος περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων), que ce n'est pas du tout un dieu mais qu'assurément, il est divin (θεῖος). D'ailleurs, poursuit-il, c'est « divin » qu'il appelle tous les philosophes (216b7-c1 ; cf. *République* VI, 497c1-2). Cette réponse de Théodore comporte à la fois une vérité et une erreur essentielles pour le *Sophiste*.

La vérité de la réponse de Théodore, qui est d'ailleurs reconnue par Socrate (Καὶ καλῶς γε, ὦ φίλε, 216c2)[14], tient dans l'association entre le philosophe et le caractère divin. Nous aurons en effet l'occasion de voir qu'à plusieurs reprises dans le *Sophiste*, Platon renvoie explicitement et implicitement à cet axiome[15]. Cependant, la reconnaissance du caractère divin du philosophe par Théodore est d'emblée mitigée par une confusion du mathématicien. Le fait que Théodore réponde que l'étranger n'est pas un éristique montre en effet qu'il n'a pas tout à fait compris ce que Socrate suggérait : celui-ci ne croyait pas que l'étranger fût un éristique, mais il se demandait si ce n'était pas un réfutateur[16]. La confusion que commet Théodore se révèlera quand l'étranger établira une différence entre, d'une part, l'éristique comprise comme espèce de lutte (ἀγωνιστική, voir 224e6-226a5) et, de l'autre, la réfutation comme espèce de tri (διακριτική) et de purification (καθαρμός, καθαρτικόν, voir 226a6-231b9). Car, même si l'éristique et la réfutation purificatrice seront présentées, dans la suite du texte, comme deux apparences du sophiste, nous défendrons l'hypothèse selon laquelle la réfutation purificatrice renvoie en réalité à la pratique de Socrate lui-même, tandis que l'éristique constitue effectivement une façon sophistique d'argumenter[17]. Si c'est bien le cas, alors Théodore, dès sa deuxième réplique, confond la sophistique, sous l'espèce de l'éristique, et une façon de philosopher, à savoir la réfutation socratique. Ainsi, bien qu'il reconnaisse la nature divine du philosophe, Théodore ne semble pas capable de saisir la différence entre la philosophie et l'éristique pratiquée par les sophistes[18]. Or

14 Ce point est noté par Delcomminette (2014), 534.

15 Voir chapitre 3, *Première définition* ; chapitre 4, *De l'antilogique à l'apparence de science* et *Mimétique et production de phantasmes* ; chapitre 9, *Production divine et production humaine* et *L'orateur populaire et le sophiste* ; et enfin 254b1 où le domaine du philosophe est qualifié de « divin ».

16 *Cf.* Esses (2019), 296 ; Mouze (2020), 21, 46, 100, 161 ; Zaks (2021), 287-288.

17 Voir chapitre 3, *Cinquième définition* et *La réfutation socratique*.

18 Sur les limitations de Théodore en matière de philosophie, voir *Théétète* 146b3-4, 162b6-8 et Teisserenc (2012), 9. Voir aussi *République* VII, 531d9-e3. La « philologie » de Théodore est toute ironique, lui qui regarde Socrate comme un sac à arguments (*Théétète* 161a7-b1).

c'est précisément sur la difficulté de saisir la spécificité de la philosophie que Socrate va à présent se pencher.

2 Les multiples apparences du philosophe

En rétorquant à Théodore que le genre (γένος) du philosophe n'est pas plus facile à discerner ou distinguer (διακρίνειν) que le genre des dieux (216c2-4), Socrate paraît en effet souligner discrètement la confusion du mathématicien entre la réfutation et l'éristique, c'est-à-dire, d'après l'hypothèse que nous venons de faire, entre la pratique socratique elle-même et celle des sophistes. Reste cependant à déterminer d'où provient la difficulté à caractériser le genre du philosophe. Deux raisons peuvent être avancées pour expliquer cette difficulté : l'une est explicitement formulée par Socrate, l'autre est suggérée par le vocabulaire qu'il utilise. Commençons par cette dernière.

Nous pouvons en effet remarquer que le terme grec utilisé par Socrate pour désigner le discernement difficile à opérer dans le cas du philosophe, à savoir διακρίνειν, renvoie clairement à l'art de trier (διακριτική), qui est lui-même étroitement associé à l'art de diviser (διαιρετική, 226c3-9[19]). Or, la science dialectique, c'est-à-dire la science du philosophe, consiste précisément à diviser d'après des genres (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, 253d1-3)[20]. Ainsi, l'activité qui consiste à distinguer ou discerner semble présupposer la compétence du philosophe. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que le philosophe soit difficile à distinguer : c'est qu'il faut déjà philosopher pour opérer des distinctions, ce que le mathématicien Théodore ne fait précisément pas. Nous voyons s'installer ici une première version d'une « circularité herméneutique » concernant la possibilité de définir le philosophe sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans la suite de ce chapitre[21]. En attendant, voyons de quelle manière Socrate justifie explicitement son affirmation selon laquelle le genre du philosophe est difficile à distinguer.

Il explique que les philosophes, lorsqu'ils vont de villes en villes, apparaissent diversement en raison de l'« ignorance des autres » (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν, 216c4-6). Cette explication, comme d'ailleurs la suggestion de Socrate d'après laquelle l'étranger est un dieu réfutateur, fait référence à un passage du dix-septième chant de l'*Odyssée* (comparer 216c4-6 avec *Odyssée* XVII, 486 et

19 En refusant la correction proposée par Herrmann (1998), 109-114 (Διακριτικά à la place de Διαιρετικά en 226c3) adoptée par Duke *et al.* (1995), 401.

20 Sur cette formule, voir chapitre 2, *La division des techniques*.

21 Voir *La question de Socrate à l'étranger* ci-dessous.

216a6-b4 avec *Odyssée* XVII, 487), tout en introduisant une modification dans le texte d'Homère. Chez Homère, ce sont les dieux qui vont de villes en villes et deviennent toutes sortes de choses (παντοῖοι τελέθοντες). Dans la version que Socrate donne de ce texte cependant, ce sont les philosophes qui apparaissent diversement (παντοῖοι φανταζόμενοι) en raison de l'ignorance des autres (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν). Loin d'être bénigne, une telle modification permet d'introduire un thème fondamental du *Sophiste*. Cependant, contrairement à ce qu'une lecture hâtive pourrait suggérer, ce thème n'est pas celui de l'apparence tout court, en tant qu'elle est opposée à l'essence, mais bien celui de l'apparence *fausse*. En effet, si le changement de verbe, de τελέθοντες à φανταζόμενοι, est sans nul doute important, il ne permet pas à lui seul d'assurer que le philosophe ne change pas de nature. Le philosophe pourrait en effet très bien apparaître de multiples façons et véritablement se métamorphoser. C'est en tout cas une possibilité envisagée par Socrate au sujet des dieux dans le deuxième livre de la *République* : il se pourrait qu'un dieu qui apparaît sous de multiples formes se transforme effectivement (*République* II, 380d1-4). Même si cette hypothèse est immédiatement réfutée en raison de la perfection divine (*République* II, 380d8-381e7), elle n'en demeure pas moins possible, comme il est possible que le philosophe subisse effectivement les transformations qu'il apparaît subir. L'ajout décisif par rapport au texte d'Homère concerne par conséquent « l'ignorance des autres ». C'est elle qui assure que le philosophe ne se transforme pas vraiment et que son apparence de transformation est trompeuse. Mais sous quelle(s) apparence(s) trompeuse(s) le philosophe apparaît-il exactement ?

Socrate explique que pour certains, les philosophes semblent (δοκοῦσιν) ne rien valoir, alors que pour d'autres, ils valent tout. Il ajoute ensuite immédiatement qu'ils apparaissent (φαντάζονται) tantôt comme des politiques, tantôt comme des sophistes, tantôt encore, à certains, ils donnent l'impression (δόξαν) d'être complètement délirants (216c7-d2). Les multiples apparences du philosophe s'organisent donc selon deux systèmes de classification différents. Le premier prend en compte la question de la valeur des apparences, tandis que le second mentionne seulement les « types » d'hommes que ces apparences font voir. On pourrait être tenté de fournir le lien manquant entre ces deux classifications en établissant quel type d'homme « vaut tout » et lequel ne « vaut rien ». Néanmoins, il est possible que Socrate ne le fasse pas lui-même pour l'excellente raison que ces jugements de valeur dépendent de celui qui les pose. Par exemple, la venue de Protagoras à Athènes suscite l'enthousiasme du jeune Hippocrate (*Protagoras* 310a8-311a1), alors qu'un Anytos considère les sophistes comme un fléau et une peste (*Ménon* 91c1-5). Il convient donc de préserver le mouvement du texte et de neutraliser la question de la valeur dans

les apparences que prend le philosophe aux yeux de la foule. Notons cependant que cette neutralisation est seulement provisoire dans la mesure où, dès le début du *Politique*, Socrate rappellera à Théodore l'écart de valeur entre le politique et le sophiste (*Politique* 257a3-b8). Ce retour à la question de la valeur ne peut toutefois avoir lieu qu'après le *Sophiste*, car le sophiste n'est plus alors conçu comme une apparence du philosophe, mais bien comme un genre qui a été clarifié et déterminé.

Indépendamment de la valeur respective du fou, du sophiste et du politique, il faut donc parvenir à déterminer, parmi ces apparences du philosophe, laquelle est ou lesquelles sont trompeuse(s). Puisque ces apparences sont le fait de l'ignorance de ceux qui ne sont pas philosophes (des « autres »), il semble clair qu'elles sont toutes trompeuses. C'est bien d'ailleurs pour dissiper cette confusion que Socrate va dans un instant interroger l'étranger. Cependant, avant d'examiner la façon dont cette interrogation est formulée, il peut être utile de nuancer le caractère trompeur de deux de ces apparences. De cette façon, nous pourrons faire apparaître le second thème fondamental du sophiste, après celui de l'apparence fausse.

Si nous nous référons à la façon dont le philosophe est déterminé dans les dialogues de Platon, nous pouvons en effet soutenir que, à strictement parler, *seule une des apparences du philosophe mentionnées dans le* Sophiste *est fausse*. D'après le Socrate du *Phèdre* en tout cas, la foule ne se trompe pas quand elle estime que le philosophe délire, elle ne se trompe que parce qu'elle ne comprend pas que son délire est divin. En tant qu'il est amoureux des formes intelligibles, le philosophe est donc bien atteint d'une forme de folie (*Phèdre* 249c8-e4, 265e3-266b2). La question de la relation entre le politique et le philosophe est plus complexe. Pour y voir plus clair, il faut revenir sur ce que Socrate affirme dans le *Sophiste* juste avant d'expliquer comment apparaissent les philosophes. D'après lui, les véritables philosophes regardent d'en haut la vie des gens d'ici-bas (καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον, 216c6-7). Or, cette affirmation peut sembler surprenante lorsqu'on se remémore ce que Socrate disait de Thalès dans le *Théétète* : celui-ci regardait si peu la vie des hommes et la négligeait si bien qu'il tomba dans un puits (*Théétète* 174a4-b1). La digression du *Théétète* (*Théétète* 172c2-177c5) opposant le philosophe à l'homme du monde s'articule d'ailleurs en partie autour de cette opposition entre le haut et le bas, le lointain et le (trop) proche. Elle nous peint un philosophe vivant sur les hauteurs, mais se montrant maladroit dès qu'il doit intervenir dans la vie publique où le temps n'attend pas, dès qu'il doit réaliser une tâche aussi simple qu'installer une couverture de voyage. Certes, si quelqu'un accepte de le suivre là-haut, la situation s'inverse : ce qui était l'habileté de l'homme du monde apparaît maintenant comme le masque d'une méprisable servilité et, sous la

maladresse du philosophe, se révèle sa véritable liberté (*Théétète* 175b8-176a1). Néanmoins, cette inversion ne nous explique toujours pas pourquoi le philosophe du *Sophiste* accepte de porter son regard sur la vie des hommes « d'en bas ».

On pourrait estimer que Socrate est ici ironique et que, faisant du philosophe une sorte de « donneur de leçons », il prépare les assimilations ignorantes de la foule[22]. C'est possible, mais il semble étonnant que Socrate cherche à être ironique au sujet de ce qu'il nomme les véritables philosophes (οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι, 216c6). Pour comprendre ce passage, rappelons d'abord que, dans la *République*, Socrate mettait en garde contre une compréhension trop littérale de la métaphore du haut et du bas. Il ne suffit en effet pas de tourner ses yeux vers les étoiles pour commencer à regarder avec l'intellect. Seule la science qui porte sur l'être et l'invisible permet de vraiment regarder vers le haut (*République* VII, 528e6-529c3)[23]. En outre, toujours dans la *République*, Socrate estimait qu'il faut aller contre la volonté de ceux qui, étant sortis de la caverne, étant « en haut », ne veulent pas redescendre et gouverner. C'est précisément parce qu'ils ne veulent pas redescendre et qu'ils méprisent le pouvoir qu'il faut les obliger à redescendre et à gouverner : seul l'exercice du pouvoir sans passion du pouvoir ne risque pas de dégénérer en guerres intestines. En outre, ayant vu la vérité sur le beau, le juste et le bon et après s'être réaccoutumés à l'obscurité de la caverne (période d'adaptation qu'on peut faire correspondre à la maladresse décrite dans la digression du *Théétète*), les philosophes y verront dix mille fois plus clair, y compris sur les images que les prisonniers pensent être leur réalité, dans la mesure où ils savent que ce sont des images et de quoi elles le sont (*République* VII, 517d4-518b5 avec 519c7-521b11 et 539e2-540c9).

Socrate est donc cohérent avec lui-même quand il dit, dans le prologue du *Sophiste*, que le regard du philosophe doit venir d'en haut, c'est-à-dire du dehors de la caverne, pour se porter sur la vie concrète des hommes. Mais, à coup sûr, ce regard ne perd pas le bénéfice de sa hauteur. Il transforme au contraire la vie des hommes pour la rendre plus divine (*République* VI, 500e5-501c3). Contraint de tourner son regard vers le bas et de gouverner les hommes, le philosophe transforme ce qu'il voit en fonction de ce qu'il a vu. En un mot, contre sa volonté indéniablement mais tout de même, il se fait politique.

Etant donné le devenir politique du philosophe décrit dans le *République* et la caractérisation de la philosophie comme délire divin dans le *Phèdre*, la seule apparence véritablement fausse du philosophe dont il est question dans

---

22 Cette interprétation est proposée par Nercam (2012), 4 et 14-15.

23 En termes hégéliens : il ne faut pas confondre l'édification et le discernement, *cf.* Hegel [1807] (1997), 49-51.

le *Sophiste* est donc son apparence de sophiste, et c'est bien en effet celle-là que notre dialogue va examiner. L'intérêt principal de cette conclusion est de montrer que même si le philosophe est un genre à part entière, il entretient des relations avec au moins deux autres genres, celui du délire dont la philosophie constitue une partie, et celui du politique avec lequel le philosophe doit finir, contre sa volonté, par coïncider. Or la façon selon laquelle la philosophie est un délire sans être tout le délire ainsi que la façon dont le genre du politique et du philosophe peuvent coïncider constituent un excellent exemple des problèmes qui animeront une partie du cœur du *Sophiste*, à savoir ceux liés à une communauté entre les genres[24]. Ainsi, après avoir vu émerger du prologue le problème de l'apparence fausse, c'est maintenant l'autre thème fondamental du *Sophiste* qui s'impose à nous, celui de la communauté des genres. Reste encore à voir si le prologue annonce également la façon dont ces deux thèmes seront articulés dans la suite du dialogue. Pour le déterminer, tournous-nous vers la question posée par Socrate à l'étranger.

3 La question de Socrate à l'étranger

Après avoir exposé ses deux séries d'apparences, Socrate poursuit en disant qu'il se réjouirait d'apprendre de l'étranger ce que « les gens de ce lieu » (οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον) pensaient de « ces choses » (ταῦθ') et comment ils les nommaient. Théodore ne comprend pas ce que sont « ces choses ». Socrate précise qu'il veut dire le sophiste, le politique et le philosophe. Théodore ne comprend toujours pas exactement ce qui a suscité l'aporie de Socrate et ce qui lui a suggéré d'interroger l'étranger. Socrate lui explique alors finalement qu'il cherche à savoir si « les gens de ce lieu » considéraient le philosophe, le sophiste et le politique comme un ou comme deux ou si, de même qu'il y a trois noms (καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία), en distinguant trois genres (τρία καὶ γένη διαιρούμενοι), ils attribuaient à chacun un nom (216d3-217a9)[25].

---

24 Voir chapitre 7, *L'être n'est pas* et *Le non-être est*.

25 Il y a deux difficultés textuelles en 217a8-9. Premièrement, pour lire « en distinguant trois genres » et non « divisant les trois genres » en 217a8, Campbell (1867), 8, en accord avec certains manuscrits et suivi par la nouvelle édition Oxford, lit τρία καὶ γένη διαιρούμενοι sans le τά devant γένη. Deuxièmement, afin d'obtenir un sens satisfaisant pour 217a9 (καθ' ἓν ὄνομα ⟨γένος ? γένει ?⟩ ἑκάστῳ προσῆπτον ;) il semble qu'il faille soit, comme le propose Schleiermacher, ne pas lire γένος (« ils attribuaient à chacun un nom ») soit, avec Stephanus, lire γένει (« ils attribuaient à chaque genre un nom »), soit garder γένος et suivre la traduction de Robin (1950), 258 (« en assignant, pour chacun, un genre en rapport avec chaque nom »). Pour une discussion des difficultés posées par cette phrase, voir Herrmann (1998), 111.

À première vue, la façon dont Socrate détermine les termes de la question qu'il pose à l'étranger n'est pas très claire ou du moins pas assez claire pour Théodore qui a besoin de deux précisions successives pour comprendre ce que Socrate veut dire[26]. La difficulté principale est liée à l'interprétation de la périphrase « les gens de ce lieu ». Quel est ce lieu et pourquoi l'avis de ses habitants sur le sophiste, le politique et le philosophe intéresse-t-il Socrate ? Elée, d'où est originaire l'étranger (216a3), semble être la réponse qui s'impose. En interrogeant l'étranger sur ce que pensent les gens d'Elée, Socrate sous-entendrait qu'il existe une différence entre ce que l'on pense à Elée des trois genres mentionnés et la confusion à ce sujet qui règne à Athènes[27]. Mais il est possible d'aller plus loin[28] en comprenant « ce lieu » comme la hauteur depuis laquelle les véritables philosophes regardent la vie de ceux d'en bas (216c7). Nous avons vu que cette hauteur renvoie à l'extérieur de la caverne, interprété par Socrate lui-même comme lieu intelligible (*République* VII, 517a8-c6). Dans le contexte mythique du *Phèdre*, ce lieu vers lequel, avant son incarnation et dans le sillage du cortège d'un dieu, s'est élevé l'âme de celui qui deviendra philosophe est caractérisé comme « lieu au-dessus du ciel » ou « plaine de la vérité », occupée par « ce qui est réellement » (*Phèdre* 247c3-d1[29]). Ce serait donc du point de vue de ce que sont réellement les philosophes, les sophistes et les politiques que Socrate voudrait que l'étranger l'entretienne. Suivant cette hypothèse, l'utilisation constante que Socrate fait de l'imparfait et non du présent pour formuler sa demande[30] pourrait renvoyer au temps mythique du *Phèdre* pendant lequel l'âme de celui qui deviendra philosophe a contemplé ces réalités dont il peut, après s'être incarné, avoir une réminiscence sous la forme d'une idée (*Phèdre* 249b6-c8). Quelques lignes plus loin dans le *Sophiste* (en 217b9), l'étranger dira bien qu'il n'a pas oublié (οὐκ ἀμνημονειν) l'exposé qu'il a entendu sur la question. Certes il s'agit ici d'avoir écouté plus que d'avoir vu, mais qu'il s'agisse de vision ou d'écoute, si c'est bien la plaine de la vérité dont il est question, les sens ne peuvent être qu'une métaphore de l'intelligence (*Phèdre* 247c6-8).

Si « les gens de ce lieu » sont bien les philosophes qui contemplent l'intelligible, la question de Socrate à l'étranger sous-entend que ce dernier possède une âme de philosophe, qu'il n'a pas oublié les réalités qu'il a jadis saisies par son intellect et qu'il peut en avoir aujourd'hui une réminiscence sous la

26 Voir Nercam (2012), 5.

27 Voir Frede (1996), 147 et Notomi (1999), 22 n. 73.

28 Ce qui est sans doute souhaitable quand on se souvient que Socrate tient toute précision sur l'origine géographique d'un discours comme négligeable en regard de la vérité, cf. *Phèdre* 275c1-3.

29 Pour l'expression « plaine de la vérité » (τὸ ἀληθείας πεδίον), voir *Phèdre* 248b6.

30 *Cf.* ἡγοῦντο, 217a1 ; ὠνόμαζον, 217a1 ; ἐνόμιζον, 217a7 ; προσῆπτον, 217a9.

forme d'une idée. On pourrait certes objecter qu'il est malavisé de mobiliser le contexte mythique du *Phèdre* ou de la *République* pour comprendre un passage d'un dialogue qui ne comprend pas de tels mythes. C'est vrai, mais, même si l'on en reste au *Sophiste*, l'étranger nous parle lui aussi d'un lieu ou d'une région (τόπῳ, 253e7 ; χώρας, 254a9) auquel s'attache le philosophe et qui le rend difficile à voir en raison de sa brillance et de sa divinité : ce lieu, c'est l'être ou l'idée de l'être (τῇ τοῦ ὄντος ἰδέᾳ, 254a8-9)[31]. C'est là une raison à notre sens décisive pour comprendre que les « gens de ce lieu » sont bel et bien *les philosophes* et que Socrate suggère que l'étranger, parce qu'il est capable de rendre compte du point de vue des philosophes sur les trois genres en question, en est bien un lui aussi[32].

Mais n'est-ce pas cependant problématique de demander au philosophe de juger de sa propre différence relativement au sophiste et au politique ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser que la délimitation des domaines respectifs de la philosophie et du sophiste ne se réduit pas à une lubie du philosophe, mais qu'elle est au contraire rendue nécessaire par la contestation qui règne autour de ce domaine et la menace d'intrusion que fait peser toute une clique de prétendants[33]. Dans ce contexte d'un partage difficile entre prétendants légitimes et illégitimes, les différentes citations de l'*Odyssée* qui parsèment le prologue prennent un sens nouveau et peuvent nous conduire à considérer l'étranger du *Sophiste* comme un Ulysse philosophique venu éliminer tous les prétendants qui épuisent les ressources de son palais, c'est-à-dire l'être ou l'idée de l'être, et courtise sa Pénélope, la philosophie[34].

En outre, le fait que le philosophe soit à la fois juge et partie cesse d'étonner quand on anticipe la façon dont sa capacité est caractérisée ultérieurement dans le dialogue, à savoir comme la capacité de diviser d'après les genres sans confondre un genre avec un autre (253d1-3). Qui d'autre que celui qui divise d'après les genres sans les confondre pourrait mieux répondre de la différence

31 Voir Delcomminette (2014), 537.

32 Rappelons en outre que Socrate avait déjà supposé que l'étranger est un dieu de la réfutation (216b6) et que la réfutation est une espèce de l'art de trier, lui-même étroitement associé à la division (226c3-9), c'est-à-dire à la dialectique, c'est-à-dire à la philosophie (253d1-e5).

33 En *Sophiste*, 231a9-b1, une contestation entoure l'ὅρος, c'est-à-dire la definition ou *frontière* des purificateurs, voir Delcomminette (2014), 540. En *République* VI, 495b8-496a10, un forgeron nain et chauve marie la philosophie et engendre avec elle des sophismes. Sur les prétendants légitimes et illégitimes chez Platon, voir Deleuze (1969), 292-307 et Dixsaut [1985] (2001), 266.

34 C'est l'interprétation de Delcomminette (2014) qui rappelle que, dans l'*Odyssée*, l'étranger par excellence n'est personne d'autre qu'Ulysse ! Il est suivi sur ce point par Mouze (2020), 172-173, 175.

entre les genres du sophiste, du politique et du philosophe (217a7-9) ? Plus encore, si la possibilité de différencier le philosophe des autres genres suppose la pratique de la philosophie, pratiquer la philosophie suppose que l'on ait une idée, fût-elle confuse ou recouverte par l'oubli, de ce qu'est la philosophie et de sa différence avec les autres genres. Réapparaît ici la « circularité herméneutique » dont il avait déjà été question relativement à la possibilité de définir le philosophe. Toutefois, loin qu'il faille considérer ce cercle comme vicieux ou qu'il faille relativiser les propos de l'étranger pour y entrer[35], il s'agit au contraire de s'y engager convenablement pour en mesurer toute la fécondité. Comme le dit explicitement Socrate dans le *Philèbe*, il est plus difficile de *pratiquer* la dialectique que de la montrer (*Philèbe* 16c1-2). Au fond, quel que soit l'objet d'une enquête dialectique, l'important est de devenir meilleur dialecticien en menant cette enquête (*Politique* 285d5-10). Plus on pratique la dialectique, plus on devient dialecticien, plus apparaît clairement ce qu'est la dialectique et ce qu'est celui qui la pratique. Et plus apparaît clairement ce qu'est la dialectique, mieux on la pratique. En un mot, la philosophie s'élucide en philosophant. En conséquence, même si, dès sa première intervention, l'étranger répond à Socrate que ceux de son pays considèrent qu'il y a trois genres différents (217b1-2), cela ne signifie pourtant pas nécessairement que Platon ait eu l'intention d'écrire le *Philosophe* après le *Sophiste* et le *Politique* comme on le croit souvent[36]. S'il n'y a pas de dialogue explicitement consacré au philosophe, comme c'est le cas pour le genre du sophiste et du politique, s'il n'y a pas de thématisation explicite du philosophe, c'est peut-être avant tout parce que le *Sophiste*, le *Politique* et, plus largement, tout dialogue de Platon l'implique[37].

Parvenus à ce stade, il est possible de déterminer plus profondément comment cette implication se joue dans le *Sophiste* et, du même coup, de réorganiser les différents thèmes que nous avons pu dégager du prologue. Nous venons de nous accorder pour dire que c'est en philosophant que le philosophe

35 Comme le croit Nercam (2012), 5.

36 Par exemple, Cornford (1935), 168-169 rassemble les différents passages du *Sophiste* et du *Politique* (*Sophiste* 253e7-8 et *Politique* 257a1-c5, 258a3-6) pouvant indiquer que Platon avait l'intention d'écrire le *Philosophe*, mais estime ensuite que Platon a finalement renoncé à écrire ce dialogue dans la mesure où il considérerait que la vérité ultime ne peut s'écrire. Pour Cordero (1993), 213-214 n. 11, Platon n'a pas eu le temps d'écrire le *Philosophe*, même si son projet était toujours valable.

37 Pour l'idée selon laquelle l'élucidation du philosophe se fait par la pratique de la philosophie, voir (avec des variations importantes) Frede (1996), 149-150 ; Delcomminette (2000), 336 ; Dixsaut [1985] (2001), 363 ; Heidegger [1924-25] (2001), 501-502 ; et Teisserenc (2012), 15. Pour une perspective récente et stimulante sur ce *Philosophe* manquant, voir Gill (2012).

se différencie et que c'est en différenciant et en se différenciant qu'il philosophe. Il ne faut toutefois pas confondre cette spécificité de l'élucidation du philosophe avec l'idée selon laquelle Platon en donnerait une définition négative, en définissant d'abord le sophiste et en disant ensuite que c'est là ce qu'un véritable philosophe n'est pas[38]. Comme on le verra, le *Sophiste* semble bien plutôt suivre un raisonnement inverse : en philosophant avec l'étranger, on tombe d'abord sur ce qu'est le philosophe, et ensuite seulement on peut examiner suffisamment ce qu'est un sophiste (253c6-9).

Cette antériorité de la découverte du philosophe par rapport à l'élucidation du sophiste correspond d'ailleurs à l'ordre, prescrit par Socrate dans le *Théétète*, qui doit nécessairement être suivi pour saisir ce qu'est une opinion fausse. Socrate y concluait en effet son enquête sur l'opinion fausse (ψευδὴς δόξα) en disant que celle-ci ne pourra être connue avant d'avoir une conception suffisante de la science (ἐπιστήμη, *Théétète* 200c7-d2). Or, la seule méthode qui mérite véritablement le nom de science pour sa clarté est la dialectique (*République* VII, 533c7-d6). D'autre part, nous verrons que la technique du sophiste produit des opinions fausses dans nos âmes (240d2-5). C'est donc non seulement la détermination du philosophe qui est préalable à celle du sophiste, mais c'est également l'examen de la science du premier, c'est-à-dire la dialectique, qui est préalable à la compréhension de ce que le second produit chez ses auditeurs, à savoir l'opinion fausse ou le jugement faux.

En suivant cet ordre, il devient possible d'articuler les deux thèmes que nous avons dégagés du prologue : l'apparence fausse et la communauté des genres. En effet, il apparaitra que la dialectique se fonde elle-même sur la communauté des genres (259d9-260a7) et que les apparences fausses sont un type d'opinions fausses (264a4-6 ; 264b1-2). Comme l'examen du philosophe et de sa science précède celui du sophiste et des opinions fausses qu'il produit, il suit bien que la question de la communauté des genres doit être traitée avant la question de l'apparence fausse. Nous montrerons que c'est précisément ainsi que l'étranger procédera et que les réponses qu'il apporte à ces questions constituent la partie constructive du cœur du *Sophiste*[39].

Nous n'en sommes toutefois pas encore là. Jusqu'à présent, l'étranger d'Elée en est seulement à confirmer ce que Théodore, qui sert toujours d'intermédiaire entre Socrate et l'étranger, suppose : c'est sans réticence (φθόνος) ni difficulté qu'il se dit prêt à répondre que ceux de son pays considéraient qu'il y a trois genres, mais définir clairement (διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν) ce qu'est chacun d'eux, estime-t-il, c'est là une tâche qui n'est ni petite ni aisée. Théodore

38 Comme le croit Notomi (1999), 25.

39 Voir les chapitres 7 et 8 ci-dessous.

ne laisse pas l'étranger s'en tirer à si bon compte. Il informe Socrate du fait qu'avant d'arriver au rendez-vous, la compagnie interrogeait déjà l'étranger sur des sujets voisins de ceux que Socrate vient d'aborder. Déjà alors, l'étranger prétextait les mêmes difficultés. Mais celles-ci ne sont que des prétextes, car l'étranger reconnaît avoir entendu suffisamment parler du sujet et ne pas avoir oublié (217a10-b9).

Cette séquence confirme et développe les résultats précédemment établis. D'abord, l'absence de φθόνος (de jalousie, d'envie ou de réticence[40]) dans le chef de l'étranger peut être interprétée comme un indice confirmant qu'il s'agit bel et bien d'un véritable philosophe. Depuis le *Phèdre* en effet, on sait que les dieux ne sont pas envieux (*Phèdre* 247a7). Dès lors le philosophe, en tant qu'il est divin (216b8-c2) et à la différence de tous les autres hommes (l'envie est une douleur de l'âme humaine, *Philèbe* 48b8-10), peut lui aussi être conçu exempt d'envie[41]. Le fait que l'étranger ne soit pas non plus enclin au φθόνος dans la présente circonstance pourrait donc servir à indiquer au lecteur que l'étranger partage un trait propre aux êtres divins que sont les véritables philosophes. Ensuite, l'interrogation de Socrate portant sur la différence entre les trois genres est immédiatement interprétée par l'étranger comme impliquant qu'il faille les définir[42]. La tâche de la dialectique consistant à diviser (διαιρούμενοι, 217a8) est donc indissociable de celle consistant à définir (διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, 217b2-3). C'est pourquoi parvenir à définir le genre du philosophe est bien une tâche difficile et intrinsèquement circulaire : toute définition, y compris celle du philosophe, implique la pratique de la division, c'est-à-dire de la dialectique, c'est-à-dire de la philosophie. Pourtant, la mention, à ce stade du texte, d'une conversation antérieure au prologue et du souvenir de l'étranger[43], semble indiquer que nous sommes en fait déjà engagés dans ces questions et dans le cercle qu'elles tracent. Il ne s'agit pas du tout, en insistant sur le fait que la question a déjà été débattue et que l'étranger n'a pas oublié ce qu'il a entendu, de suggérer que ce dernier a bien appris ses leçons, qu'il va répéter un « enseignement solide »[44] pour le fourrer de l'extérieur dans l'âme de Théétète et dans celle du lecteur[45]. Au contraire, la remarque de Théodore semble avoir pour fonction de rappeler les choses vraies et belles que Socrate

40 Ce dernier sens paraît possible pour φθόνος lorsque ce terme est utilisé avec οὐδείς, *cf.* LSJ II.

41 Voir Brisson (2000), 228-234.

42 Ainsi que le remarque Delcomminette (2014), 535.

43 Pour une écriture intéressante de cette conversation hors-champ, voir Mattéi (1983), 13-15.

44 C'est l'expression de Diès [1923] (1955), 303 n. 1.

45 Une fois encore : l'étranger est un véritable philosophe, mais ce n'est pas un compagnon de Parménide prêt à répéter sa doctrine (voir ci-dessus *Premières répliques*).

lui-même avait entendu dire : que rechercher et savoir ce n'est pas autre chose que se ressouvenir avec courage mais aussi avec plaisir, que la puissance d'apprendre est déjà en nous et que l'éducation consiste à la réorienter vers ce qui est, c'est-à-dire vers le domaine du philosophe[46].

Mais comment opérer cette réorientation de la puissance d'apprendre ? En particulier, dans quel cadre argumentatif l'élucidation successive des conditions de possibilité de la dialectique et de l'apparence fausse doit-elle être accomplie ? C'est ce qu'il nous faut à présent comprendre en suivant pas à pas l'échange de répliques qui clôture le prologue du *Sophiste*.

4 Le cadre de l'argumentation

Socrate demande à l'étranger si, d'ordinaire, celui-ci préfère développer par lui-même un long discours (ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ) sur ce qu'il veut montrer ou s'il préfère procéder par questions (δι' ἐρωτήσεων). Socrate illustre cette seconde façon de procéder en disant que c'est celle que Parménide utilisa lors de leur rencontre alors que lui-même était encore jeune (217c1-7). Pour saisir plus avant l'enjeu qui travaille cette alternative et pour comprendre la façon dont Socrate conçoit chacun des termes qu'il met en jeu, il convient d'explorer l'espace intertextuel qui entoure ce passage.

Dans les entretiens qu'il a jadis eu avec Protagoras, Gorgias, Polos ou Calliclès, Socrate n'a cessé de souligner qu'il préférait procéder en interrogeant et en répondant plutôt qu'en développant de longs discours. Les longs discours ont une fâcheuse tendance à noyer le poisson, à multiplier les rapports oiseux, à faire oublier la question même qui avait été posée. Mais surtout, ceux qui les tiennent refusent de se justifier, de rendre raison (voir la description qu'Alcibiade fait de la façon dont Socrate argumente en *Protagoras* 336b7-d5). Au fond, ils sont indifférents à la discussion (*Gorgias* 461e3-462a5). Compte tenu de cette défiance, on peut donc s'attendre à ce que Socrate encourage implicitement l'étranger à procéder par questions comme Parménide le fit alors qu'il était encore jeune.

Cependant, si la référence intertextuelle au *Parménide* est dans ce cas transparente, encore faut-il s'interroger sur la partie du *Parménide* à laquelle Socrate renvoie. Se réfère-t-il à la première partie de ce dialogue, au sein de laquelle il tente lui-même de répondre aux objections que Parménide adresse à la

46 Cf. *Ménon* 81a5-86c3 ; *Phédon* 72e1-77b1 ; *République* VII, 518b6-519b8. Pour une excellente analyse de la réminiscence dans le *Phédon* et le *Ménon*, voir Dixsaut (1991), 97-105.

position d'idées séparées[47], ou au contraire à la seconde, au sein de laquelle il assiste silencieux au « jeu laborieux » (πραγματειώδη παιδιάν, *Parménide* 137b2) de Parménide, jeu qui doit fournir à Socrate un exemple de l'entraînement à suivre pour saisir la vérité ? Dans la mesure où Socrate dit dans le *Sophiste* qu'il a été mis en présence (παρεγενόμην, 217c6) de Parménide, on peut supposer qu'il renvoie à la seconde partie du dialogue[48]. S'il avait voulu se référer à la première, Socrate aurait sans doute dit franchement qu'il s'est entretenu jadis avec Parménide, ou que celui-ci l'a réfuté. Il est donc légitime de penser que la seconde façon dont l'étranger serait susceptible, d'après Socrate, de préférer développer son discours correspond à la façon dont Parménide s'adressa au jeune Aristote, son partenaire de jeu d'alors. Mais cette discussion entre Parménide et le jeune Aristote avait une tenue très particulière et très formelle : la contribution du jeune Aristote se limitant à peu près à répondre « oui » ou « non »[49]. La forme de cette discussion est d'ailleurs si particulière que Socrate ne l'a en fait jamais pratiquée. Même face à un naturel aussi doué que celui de Théétète, son interrogation prend la forme d'une maïeutique (*Théétète* 148e7-151d6) et ne ressemble pas du tout à la discussion de Parménide et du jeune Aristote. Par conséquent, si l'on se réfère à la façon dont Socrate a lui-même l'habitude de procéder, il faut bien admettre que, pas plus que la macrologie, le type de questionnement dont Parménide fait usage (rien n'est d'ailleurs dit au sujet des réponses apportées à ce questionnement) ne semble pouvoir recueillir ses faveurs. L'étranger flaire-t-il les difficultés qui sous-tendent l'alternative posée par Socrate ?

La séquence de répliques qui suit (217d1-e5) indique que l'étranger a parfaitement conscience des difficultés qui sous-tendent cette alternative. S'il soutient en effet qu'un dialogue est plus facile, il précise aussitôt qu'il n'est plus facile que lorsqu'il est mené avec un interlocuteur docile et commode. En outre, il est sensible au fait que même si un tel interlocuteur est disponible, le sujet lui-même influence le cadre argumentatif qu'il convient de choisir : sa difficulté intrinsèque peut contraindre à étendre le discours au risque de le faire ressembler à une démonstration sophistique (ἐπίδειξις[50]). La leçon de cet échange entre Socrate et l'étranger est donc bien qu'aucune forme de discussion n'est *a priori* la bonne, mais qu'il convient, pour déterminer cette forme, d'être attentif à la nature de son interlocuteur et à ce que la difficulté du sujet

47 Comme le croit, sans apporter de justification, Gonzalez (2009), 54-55.

48 Dans le même sens, voir Peterson (2000), 22.

49 Comme le rappelle Cornford (1935), 167 n. 1.

50 L'ἐπίδειξις était une spécialité sophistique, cf. *Protagoras* 320c1 ; *Euthydème* 274a7-d3, 282d8.

requiert[51]. En ce qui concerne le cadre argumentatif du *Sophiste*, la disponibilité d'un interlocuteur commode et docile, c'est-à-dire Théétète (217d4-7 ; 218a1-2), facilitera la tâche de l'étranger et lui permettra de dialoguer, tandis que la difficulté intrinsèque du sujet lui imposera d'étendre son propos (217e3-5).

Cette dernière remarque sur la longueur du propos à venir est remarquable. L'étranger sait pertinemment bien que quand on parle longuement, quand on étend son discours, on ne risque pas seulement de passer pour un sophiste, on risque peut-être surtout de susciter l'ennui et le dégoût (*Sophiste* 218a8-b1, cf. *Politique* 286b6-c2). L'étranger ne dispose cependant pas encore d'une réponse à celui qui blâmerait cette longueur ennuyeuse. En particulier, il ne peut pas encore répondre que « plus long » ne s'oppose pas seulement à « plus court », mais qu'il existe une convenance, une juste mesure par rapport à laquelle doit se juger tout reproche sur la brièveté ou la longueur d'un propos et que la seule convenance quand on philosophe, c'est la capacité d'un discours à nous rendre plus dialecticiens, plus inventifs à trouver les raisonnements qui permettent d'expliquer ce qui est (*Politique* 283b1-287a7 et particulièrement 286b3-287a7). Ne disposant pas encore de cette réponse à ce stade du dialogue, l'étranger accepte néanmoins d'entreprendre la recherche préparée par Socrate. Car, en dépit de la longueur, il a deux avantages. D'abord son interlocuteur ne lui créera pas de difficulté. Non seulement parce qu'il n'est pas récalcitrant, mais aussi parce qu'avec lui la conversation a déjà commencé (218a1-3). Cela signifie, nous l'avons vu, que le lecteur lui-même est déjà engagé dans la question de l'élucidation de la philosophie et que plus il s'y engage, plus il l'élucide. Le second avantage dont bénéficie l'étranger pour faire face à la longueur de ces discours lui est finalement suggéré par Théétète. Au cas où le discours devient trop pénible, Théétète propose de faire appel à Socrate, l'homonyme de Socrate, qui est de la même génération que Théétète et qui est habitué à partager ses peines, suggestion que l'étranger trouve excellente (218b1-7). Certes, cette possibilité d'avoir recours au jeune Socrate est avant tout un dispositif littéraire permettant de préparer le remplacement, qui aura lieu dans le *Politique*, de Théétète par le jeune Socrate (*Politique* 257c5-258b2). Mais il semble également possible d'y déceler une fonction protreptique. Il est normal qu'une telle enquête suscite chez le jeune Théétète – sous lequel il faut entendre ici

51 Le fait que dialoguer avec un autre ne soit pas nécessairement plus adapté que dialoguer seul ne doit nullement étonner. C'est que, pour l'étranger comme pour Socrate, la pensée n'est rien d'autre qu'un dialogue de l'âme avec elle-même (*Théétète* 189e4-190a8 ; *Sophiste* 263e3-6). Par conséquent, dès le moment où il y a pensée, *le dialogue a bel et bien toujours lieu*, qu'il soit extériorisé ou tenu avec soi-même, voir Teisserenc (2012), 14 ; Delcomminette (2014), 536. Voir aussi l'article classique de Dixsaut « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme », repris dans Dixsaut (2000), 47-70.

le lecteur – difficulté, découragement, défaillance. Il y a fort à parier que les intermittences de la pensée seront nombreuses, comme quand, entre deux méditations, un jour se passe. Mais qu'il abandonne pour un temps ou pour toujours, le lecteur du *Sophiste* a néanmoins l'espoir qu'un autre, peut-être un autre lui-même, sera là pour continuer à penser et ainsi éviter qu'il n'y ait plus demain aucun homme au monde capable de le faire.

Pour clôturer ce chapitre, il peut être utile de reprendre synthétiquement les résultats acquis. Le programme du *Sophiste* consiste à élucider successivement les conditions de possibilité de la science du philosophe et de l'activité du sophiste. Ce programme est confié à l'étranger d'Elée, qui est lui-même un philosophe. Cette circularité n'est pas problématique dans la mesure où elle est intérieure aux personnages du dialogue ainsi qu'au lecteur. Le questionnement, en un sens, a toujours déjà commencé. L'élucidation de la différence entre le philosophe et le sophiste sera accomplie sous la forme d'un dialogue dans la mesure où l'étranger peut compter sur la docilité et la commodité du jeune Théétète. Cependant, la difficulté du sujet annonce que ce dialogue va être long et éprouvant. Enfin, s'il est vrai que Socrate pose la question de la différence entre le philosophe et deux autres genres, à savoir le politique et le sophiste, le fait que le dialogue commence par la confusion de Théodore entre l'éristique et la méthode socratique contribue à expliquer pourquoi la première question à être abordée est celle de la différence entre le philosophe et le sophiste, la question de la différence ou de la coïncidence entre le politique et le philosophe étant, quant à elle, réservée au *Politique*.

CHAPITRE 2

La méthode de division et le paradigme du pêcheur à la ligne

Après un prologue virtuose chargé de toutes les anticipations, l'étranger entame son enquête sur le sophiste par une séquence méthodique. Notre discussion de cette séquence suit quatre étapes principales. Dans la première, il s'agit de revenir sur la notion de « fonction propre » d'une chose et sur les raisons pour lesquelles un accord purement nominal est insuffisant. Nous discutons ensuite la nécessité d'introduire la méthode dialectique par le biais d'un paradigme. À l'occasion de la division des techniques qui inaugure la définition du paradigme de la pêche à la ligne, nous ébauchons une réflexion théorique sur les principes de la méthode de division. Finalement, nous montrons comment ces principes sont appliqués dans la définition du pêcheur à la ligne proprement dit.

1 L'insuffisance des noms et la nécessité d'un accord sur la chose même

Ayant accepté le principe selon lequel Socrate le jeune pourrait remplacer Théétète au cas où ce dernier ne parviendrait plus à suivre son discours, l'étranger explique que les difficultés éventuelles que pourrait rencontrer Théétète sont une affaire privée (218b6-7). Par contre, poursuit-il, c'est en commun et au moyen du *logos* qu'il faut entreprendre, pour commencer, de clarifier ce qu'est le sophiste (218b7-c1).

L'étranger développe son idée en expliquant que jusqu'à présent seul le nom « sophiste » nous est commun, mais que la fonction propre (τὸ δὲ ἔργον) d'après laquelle nous l'appelons ainsi pourrait être toute personnelle. Or, continue-t-il, à propos de toute chose, il faut toujours s'accorder sur la chose elle-même (τὸ πρᾶγμα αὐτό) par l'intermédiaire de *logoi* plutôt que seulement sur le nom, en se passant de *logos* (218c1-5). Ce texte suscite trois questions. Tout d'abord, 1) pourquoi l'étranger évoque-t-il alternativement la fonction propre d'après laquelle nous attribuons un nom et la chose elle-même ? Ensuite, 2) pourquoi l'accord sur le nom est-il insuffisant ? Enfin et surtout, 3) que signifie *logos* dans ce passage ?

 | DOI:10.1163/9789004533080_004

1) Commençons par la première de ces questions. Pourquoi l'étranger mentionne-t-il la fonction propre d'une chose (τὸ ἔργον), puis alternativement la chose elle-même (τὸ πρᾶγμα αὐτό) ? Un détour par la *République* peut nous aider à répondre à cette question. Socrate y définit tout d'abord la fonction propre d'une chose comme ce qu'elle seule peut accomplir ou ce qu'elle accomplit mieux que toutes les autres. Par exemple, il n'y a rien d'autre qui permette de voir que les yeux (la fonction propre des yeux est de voir), et même si l'on peut couper le sarment d'une vigne avec n'importe quel couteau, il n'y a rien qui permette de mieux le couper qu'une serpette (couper le cep de la vigne est la fonction propre de la serpette). La fonction propre d'une chose la révèle donc comme ce qui est seul ou le mieux capable d'accomplir cette fonction (*République* I, 352e2-353b1)[1]. Socrate va ensuite préciser cette idée en liant explicitement fonction et nature dans le domaine anthropologique et psychologique. En effet, après avoir identifié « le fait de vivre » comme la fonction propre d'une âme en général, Socrate s'accorde ensuite avec Adimante pour dire qu'à la nature (φύσις) de chaque homme (et donc de chaque âme) correspond une fonction qui lui est propre (*République* II, 370a7-c6 ; 374b6-c1). Plus encore, la nature d'un homme semble même être déterminée par cette fonction et en être indissociable. C'est en tout cas dans ce sens que va Socrate quand il explique qu'il n'est pas pertinent de distinguer deux natures absolument, mais qu'il faut les distinguer relativement à leur occupation ou leur activité. Par exemple, les hommes et les femmes ne diffèrent que parce que les premiers engendrent et les secondes enfantent, mais relativement à la médecine, la poésie ou la philosophie, il n'y a aucune différence de nature entre eux, seuls les médecins, poètes et philosophes ont des naturels différents, et ce parce qu'ils sont doués pour des activités différentes (*République* V, 454b4-456b11)[2]. Plus encore, l'activité qui détermine la nature de chacun semble elle-même dépendre du désir qui domine en chacun et du type d'objets ou de discours dont chacun peut pâtir. C'est pourquoi, finalement, la nature du philosophe se comprend comme désir de l'intelligible (*République* VI, 485a10-b4) et capacité d'être affecté par celui-ci[3]. Ce détour par la *République* montre que la nature d'une âme se détermine par sa fonction, c'est-à-dire par son dynamisme, par sa capacité d'agir et de pâtir. De ces développements, on peut conclure que l'étranger alterne la « fonction » et la « chose elle-même » dans le *Sophiste*,

1 Au sujet de ce passage, voir Dixsaut [1985] (2001), 196-197.

2 Ici aussi, voir Dixsaut [1985] (2001), 251-252.

3 Teisserenc (2007), 34 donne une série de références (auxquelles on peut ajouter *Politique* 277d7) démontrant de manière convaincante que la connaissance est, pour le philosophe, une capacité *à pâtir* de l'intelligible.

puisque nature et fonction, nature et capacité d'agir et de pâtir sont indissociables, la seconde permettant d'identifier la première[4].

2) Voyons à présent la deuxième question : pourquoi l'accord sur le nom de quelque chose est-il insuffisant ? La réponse à cette question est l'objet du *Cratyle*. Ce dialogue montre en effet que, contrairement à ce que croit Cratyle, il n'est pas vrai que le « savoir des noms » implique le « savoir des choses ». Revenons brièvement sur la façon dont Socrate démontre ce point. Socrate commence par examiner la tentative de fonder la rectitude naturelle des noms sur un modèle mimétique. D'après ce modèle, les noms seraient réductibles à des noms primitifs, eux-mêmes faits d'éléments, syllabes et lettres, qui imitent, à la manière d'une peinture, l'essence de la chose nommée (*Cratyle* 421d9-427d2). Mais ce modèle ne saurait assurer la rectitude de tous les noms. En effet, si ceux-ci fonctionnent comme des images, alors il doit y avoir des noms mal faits qui déforment ce qu'ils nomment comme il y a des peintures laides et inadéquates à leurs modèles (*Cratyle* 430a8-431e9). En outre, en admettant que la découverte et l'apprentissage des choses passent exclusivement par la découverte et l'apprentissage des noms, sur quelle connaissance pourrait-on encore fonder la rectitude des noms primitifs que le modèle suppose (*Cratyle* 438a3-b7 avec 435d4-436a8) ? Il se pourrait en effet que le point de départ de ceux qui ont institué les noms de la langue ne soit pas le bon (*Cratyle* 436a9-e1). D'une part, les législateurs des noms semblent s'être conformés à l'hypothèse des « sages » qui ont pris une telle habitude de tourner en rond dans leurs recherches qu'ils finissent par projeter leur vertige sur la nature des choses et la croient emportée dans un mouvement universel (*Cratyle* 411b3-c6). Mais d'autre part, on pourrait tout aussi bien montrer que les noms signifient tout le contraire de ce mouvement universel, qu'ils signifient que les choses sont au repos (*Cratyle* 437a2-c8). Pour trancher sur l'option ontologique qu'il faut privilégier et ainsi assurer aux noms leur rectitude, on ne peut évidemment avoir recours aux noms puisque ceux-ci, selon l'hypothèse envisagée, ont été établis d'après une de ces options (*Cratyle* 438d2-8). En conclusion, il ne

4 À celui qui voudrait objecter que l'étranger ne saurait s'autoriser de l'analyse psycho-anthropologique de la *République* pour tirer des conclusions sur le *genre* du sophiste et sur la relation entre sa nature et sa capacité d'agir et de pâtir, on peut répondre que, dans la *République*, Socrate avait introduit son analyse de la fonction propre en ne se limitant pas aux âmes, mais en introduisant des réalités aussi diverses que les yeux et la serpette. Il est donc raisonnable de penser que le lien entre nature et fonction concerne également ces réalités. D'ailleurs, même si l'analyse de Socrate ne concernait pas alors les formes ou les idées, nous pouvons néanmoins soutenir que l'alternance entre chose et fonction à propos du genre du sophiste a justement pour but de préparer la transposition du lien entre nature et dynamisme depuis le niveau des âmes vers celui, ontologique, des genres (nous reviendrons sur ce point au chapitre 6, *L'examen des amis des formes*).

faut pas partir des noms, mais de la « vérité des êtres » et ce, afin de connaître cette vérité et de savoir si le nom qui est leur image a été exécuté convenablement (*Cratyle* 439a6-b9). Dans l'hypothèse d'une cohérence interne entre les dialogues (soutenue dans l'introduction de cet ouvrage), cette prescription du *Cratyle* permet de comprendre la méfiance dont l'étranger fait preuve dans le *Sophiste* face à un accord sur le seul nom. Néanmoins, il ne faudrait pas en conclure que l'accord sur la chose elle-même peut se passer de toute dimension linguistique et emprunterait, par exemple, les voies d'une intuition. Au contraire, l'étranger insiste à plusieurs reprises pour dire que l'accord sur la chose elle-même doit passer par des *logoi* ou par un *logos*[5]. Mais que signifie, dans le contexte du *Sophiste*, ce *logos* par lequel on peut parvenir à un accord sur la chose elle-même ?

Une réponse satisfaisante à cette troisième question ne pourra être atteinte qu'à la fin de ce chapitre[6]. En effet, une spécificité du passage introductif que nous commentons est que l'étranger utilise une série de termes importants sans les définir ou préciser préalablement l'acception qu'il leur confère, mais en comptant sur le mouvement du dialogue pour les clarifier. Dans la prochaine section, nous allons notamment montrer que, loin d'être un accident, cette façon de procéder s'explique par la façon même dont Platon conçoit la philosophie.

2 Pratique de la méthode et nécessité d'un paradigme

L'étranger poursuit en expliquant que la race (τὸ δὲ φῦλον) du sophiste est difficile à appréhender (συλλαβεῖν). Mais pour toutes les grandes choses (τῶν μεγάλων) qu'il faut mener à bien, poursuit-il, il a été reconnu depuis longtemps et par tout le monde qu'il faut d'abord pratiquer sur des objets plus petits et plus faciles (σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν). Or, dans la mesure où le genre du sophiste pose des difficultés et est difficile à attraper (χαλεπὸν καὶ δυσθήρευτον), l'étranger suggère de pratiquer au préalable la méthode (μέθοδον) sur un sujet plus facile. Théétète répond qu'il ne voit en effet pas de chemin (ὁδόν) plus praticable. L'étranger se met donc sur la piste (μετιόντες) de quelque chose de facile

5 Au fond, Socrate ne disait pas autre chose dans le *Cratyle* (388b7-c2 avec 390c2-d8) quand il conditionnait la faculté d'un nom à distinguer (διακρίνειν) les choses et à nous instruire au fait qu'il ait été institué sous la supervision de celui qui sait questionner et répondre, c'est-à-dire sous la supervision d'un dialecticien. C'était bien là aussi par le *logos* (dans ce cas : le dialogue) que le nom et la chose étaient mis en rapport, voir Teisserenc (2012), 19 n. 1.

6 Voir *La définition de la pêche à la ligne* ci-dessous.

à poser comme paradigme (παράδειγμα) de l'objet plus grand qui constitue notre recherche (218c5-e1).

À première vue, les termes utilisés dans ce passage (« race », « chemin », « difficile à capturer », …) suggèrent que l'étranger est en train d'élaborer une métaphore cynégétique pour figurer l'enquête dialectique. Cette façon de commenter ne va pourtant pas sans poser de difficultés. Entrer dans une discussion philosophique sur la notion de métaphore déborderait le cadre du présent ouvrage. Cependant, un exemple simple devrait permettre de montrer les problèmes qui se posent à l'interprète quand il considère ce passage. Soit la métaphore bien connue : la vie est une pièce de théâtre. Cette métaphore comporte un premier terme, la vie, que l'on identifie à un second, une pièce de théâtre, ce qui a pour effet de prêter de nouvelles significations au premier ou de nous faire réfléchir à son sujet (notre vie est-elle écrite par un auteur ? Est-ce que notre comportement est semblable à celui d'acteurs pour un public ?). Or, dans le passage du *Sophiste* qui nous occupe, nous ne disposons pas encore du premier terme dont le second devrait être une métaphore. À ce stade du dialogue, nous ne savons pas encore ce qu'est une enquête dialectique dont la chasse devrait être la métaphore. Tout au plus peut-on tabler sur le fait que Théétète se doute que l'étranger et lui ne vont pas physiquement traquer une bête, mais qu'ils vont l'appréhender en dialoguant. Pour comprendre exactement comment Théétète entend les mots de l'étranger, il faut donc reconnaître le caractère transitionnel de ce passage[7]. L'étranger est en effet en train de lester le sens propre de certains termes (par exemple : γένος, μέθοδος, φῦλον) d'un sens philosophique qu'ils ne possèdent pas encore (genre logique, méthode)[8].

Ce passage nous présente donc *in situ* le travail d'un vocabulaire courant pour constituer progressivement des philosophèmes. Or, par un regard rétrospectif, nous finissons par ne plus voir cette constitution du sens philosophique à même le sens propre et nous regardons la chasse comme un second terme, auquel est métaphoriquement comparé un premier, la dialectique, qui disposerait d'une terminologie indépendante. Ces remarques n'ont pas pour objectif de nier que l'étranger élabore une « métaphore de la chasse au sophiste », mais

---

7 Benardete (1984), II. 78 écrit que l'étranger s'exprime *à la fois* métaphoriquement et littéralement.

8 Quand nous n'avons pas de terme pour désigner quelque chose, nous pouvons utiliser un terme analogue à l'idée que nous voulons exprimer, *cf.* la définition qu'Aristote donne de la métaphore en *Poétique* 1457b. Toutefois, la définition aristotélicienne de la métaphore (qu'il envisage comme terme et non comme phrase) repose sur une terminologie (le genre et l'espèce) qui est justement en train d'être examinée par l'étranger. Sur la difficulté d'appliquer le code rhétorique de la métaphore à Platon parce que le concept même de métaphore est structuré sur des oppositions platoniciennes, voir Derrida (1993), 99-101.

elles permettent d'insister sur le fait que cette métaphore n'intervient pas après coup, comme pour donner une couleur sensible à une dialectique dont le vocabulaire serait pleinement constitué. Au contraire, la chasse et l'origine géographique fournissent le vocabulaire à partir duquel le vocabulaire philosophique s'élabore.

L'autre difficulté majeure de ce passage, parallèle à la difficulté évoquée dans la section précédente à propos du terme *logos*, tient dans le fait que l'étranger nous encourage à pratiquer une méthode sans nous renseigner au préalable sur son mode d'emploi[9]. Cette façon de procéder peut pourtant s'expliquer. Nous verrons en effet que la méthode ici en question consiste à diviser des genres et que diviser des genres est précisément la compétence du dialecticien[10]. Or, dans la *République*, Socrate a clairement expliqué qu'il n'y pas de science supérieure à la dialectique (*République* VII, 534e2-535a2). Par conséquent, l'étranger ne peut pas adopter un point de vue scientifique supérieur à la méthode dialectique pour la décrire[11]. Il aurait certes pu la décrire au moyen d'analogies et d'images, mais cela a déjà été fait par Socrate dans les livres centraux de la *République*. Dans le *Sophiste*, l'étranger semble plutôt faire fond sur ces analogies[12], et, en accord avec l'impossibilité de principe de surplomber la méthode dialectique, l'introduire et la présenter en la *pratiquant*.

Cette pratique ne commence d'ailleurs pas n'importe où, mais bien par un objet facile. En effet, d'après l'étranger, au sujet des grandes choses qu'il faut mener à bien, il convient d'abord de s'exercer sur des choses petites et faciles (218c7-d2). En l'occurence, le genre du sophiste est un cas difficile (218c5-7, d2-4). C'est pourquoi la recherche sur le sophiste doit être précédée d'une pratique de la méthode sur un objet plus facile, que l'étranger nomme paradigme (218d5-9). Comme on le voit, dans ce contexte, « difficile » et « grand » signifient la même chose, comme c'est le cas pour « petit » et « facile » (218d1). Cette synonymie fait tomber l'opposition, qu'on a parfois soulignée, entre ce texte et le début de la *République*, où Socrate propose de commencer par examiner la justice dans la cité avant d'examiner la justice dans l'homme individuel, de la même façon qu'il est préférable, pour celui qui a une mauvaise vue, de commencer par lire de grandes lettres avant d'examiner les petites (*Republique* II,

9 Comme le remarquent Cordero (1993), 216 n. 26 et Crivelli (2012), 15.

10 Voir 253d1 et notre analyse de ce passage au chapitre 7, *Les genres-voyelles* ...

11 Nous adaptons ici un argument proposé par Delcomminette (2006), 92.

12 Comme nous l'avons montré au chapitre 1, *Les multiples apparences du philosophe*, la hauteur de vue du philosophe que Socrate mentionne en ouverture du *Sophiste* renvoie sans doute à l'extérieur de la caverne dans la *République*.

368d1-369a4)[13]. Au fond, dans la *République*, le principe de cette démarche était qu'il fallait commencer par le plus facile (*République* IV, 434d6-8). Dans le *Sophiste*, le principe est le même[14], simplement « plus facile » est aussi appelé « plus petit », et « plus difficile » « plus grand », sans qu'il soit question du type de grandeur qui différencie une cité d'un homme.

Cependant, si « petit » et « facile », « grand » et « difficile » sont synonymes dans le présent contexte, ce que signifie « facile » ou « difficile » demeure obscur. La réplique suivante nous fournit des éléments pour éclairer cette question. L'étranger propose de prendre comme paradigme le pêcheur à la ligne en disant qu'il est bien connu ou familier (γνώριμον) pour tous et que ce n'est pas quelque chose qui mérite une grande attention (218e2-5). Pour reprendre une classification élaborée par Socrate dans le *Phèdre*, le nom « pêcheur à la ligne » est plus proche des noms « fer » ou « argent » que des noms « juste », « bien » ou « amour » : quand nous prononçons les premiers, nous concevons (διενοήθημεν) tous la même chose alors que quand nous prononçons les seconds, nous nous disputons les uns avec les autres et nous nous disputons avec nous-mêmes (*Phèdre* 263a2-b2). Même s'il est vrai que les professionnels de la pêche doivent certainement en savoir plus au sujet du pêcheur à la ligne que des citadins qui s'en désintéressent (par exemple), on peut toutefois compter sur une conception minimale commune à tous, comme dans le cas de l'argent et du fer. Cette conception commune à tous permet de se désintéresser de l'objet lui-même, de considérer qu'il ne réclame pas beaucoup d'attention et de se concentrer sur la méthode qui permet de le définir. Le caractère bien connu et facile du paradigme permet donc de s'exercer à la méthode dialectique. C'est ce que certains commentateurs ont appelé « la fonction d'exercice du paradigme »[15], appellation qui semble laisser la place à un autre usage, cette fois substantiel et heuristique du paradigme.

Et pour cause, l'étranger confie à Théétète qu'il espère non seulement que la méthode, mais aussi le *logos* du pêcheur à la ligne « ne seront pas inappropriés à ce qu'ils veulent » (219a1-2). Cet espoir peut être compris comme une annonce de la réutilisation des genres découverts au cours de la recherche sur le paradigme pour les premières définitions du sophiste. Toutefois, à celui qui souligne ainsi cette réutilisation « substantielle » du paradigme[16], on peut répondre que ces premières définitions entraînent des fausses pistes et le long

13 Par exemple, Cordero (1993), 216 n. 22 estime que la procédure décrite par l'étranger dans le *Sophiste* et par Socrate dans la *République* sont inverses.

14 En accord sur ce point avec Campbell (1867), 15 ; Diès [1923] (1955), 305 ; Delcomminette (2013), 161 n. 21.

15 Voir Goldschmidt (1947), 9-16.

16 Par exemple, Heidegger [1924-25] (2001), 251-252.

détour par la question de la fausseté et du non-être[17]. À cela, le défenseur de l'utilisation substantielle du paradigme pourrait encore rétorquer que le *Sophiste* aurait été moins intéressant sans ce détour. Néanmoins, cette défense de la valeur substantielle du paradigme ne tient pas, puisqu'elle consiste à soutenir que même si les genres qui passent de la définition du paradigme à celles du sophiste conduisent à des détours, l'utilisation substantielle du paradigme est intéressante dans les détours mêmes qu'elle génère. Mais en quoi ces détours sont-ils intéressants sinon en ce qu'ils nous font pratiquer la dialectique elle-même[18] ? Cette stratégie revient donc à justifier la valeur substantielle du paradigme par sa valeur méthodique. D'ailleurs, l'étranger envisage non seulement le paradigme, mais aussi le thème même de ses enquêtes, quel que soit son importance, non pas tellement pour lui-même, mais en vue de l'exercice méthodologique dont il est l'occasion (*Politique* 285d5-10). La valeur méthodique que le paradigme doit comporter explique également pourquoi l'accord initial sur une chose et le peu de valeur de cette chose n'impliquent nullement la petitesse du *logos* auquel l'application de la méthode nous conduit (218e3). Si le *logos* du paradigme était lui aussi plus petit, s'il ne comportait, par exemple, que deux divisions, nous ne pourrions pas nous être suffisamment familiarisés avec la méthode que le paradigme doit pourtant introduire. La fonction essentielle du paradigme du pêcheur à la ligne parait donc bien avant tout de s'exercer[19]. Une fois encore, la méthode des dialecticiens n'admet pas de point de vue externe et ne s'apprend qu'en se pratiquant.

3 La division des techniques : première approche théorique de la méthode de division

Si cette façon d'introduire la méthode par la pratique sur un paradigme est justifiée par la statut suprême de la dialectique, elle place cependant l'interprète dans une position difficile : fournir un modèle théorique complet de la méthode avant d'observer le détail de son application trahit l'intention de l'étranger de faire comprendre la méthode à partir de sa pratique ; mais se contenter de suivre cette pratique en repoussant le moment de dégager le modèle théorique auquel la méthode obéit risque d'obscurcir l'exposition et de cantonner

17 Voir Delcomminette (2013), 167.

18 La longueur des discours et des digressions se justifie quand elle nous rend plus aptes à la dialectique et plus habiles à trouver les raisonnements qui mettent la vérité en son plein jour, voir *Politique* 286b3-287a7.

19 Pour une perspective différente sur cette question et pour son traitement dans le *Politique*, voir El Murr (2014), 66-73.

l'interprète à la paraphrase. Pour éviter ces deux écueils, nous choisissons une solution intermédiaire. Par souci de clarté et parce que le commentaire auquel nous nous livrons constitue un exercice actif de reconstruction, nous allons utiliser l'occasion de la division initiale des techniques en techniques productives et acquisitives pour offrir une première réflexion théorique au sujet de la méthode pratiquée. Cette première réflexion est avancée comme un *guide interprétatif* pour appréhender le reste du dialogue. Cependant, la suite de la progression argumentative devra être minutieusement étudiée pour, en retour, confirmer, enrichir et éventuellement complexifier notre ébauche théorique[20]. Ce choix méthodologique d'opérer un aller-retour entre pratique et théorie signifie que le traitement de certaines questions qui animent traditionnellement la discussion autour de la méthode dialectique devra être différé jusqu'au moment où suffisamment d'éléments textuels et exégétiques auront été amassés pour leur donner une réponse probante. En particulier, les questions importantes de savoir ce qui, exactement, est divisé dans la division (l'intension ou l'extension) et comment une forme incomposée peut être divisée seront pleinement résolues lorsque nous serons en possession d'une interprétation satisfaisante de la structure d'un *logos* dialectique[21]. La première étape pour arriver à une telle interprétation est de prêter une attention soutenue à la division initiale de l'étranger.

L'étranger commence par demander à Théétète s'il faut poser (θήσομεν) le pêcheur à la ligne comme possédant une technique, un art (ὡς τεχνίτην) ou bien comme ne possédant pas d'art, mais une autre puissance ou faculté (ἄλλην δύναμιν). Théétète répond immédiatement que « lui dénier l'art serait la réponse la moins admissible » (219a4-7)[22]. Ces premières répliques recèlent déjà une série d'informations importantes concernant la méthode utilisée.

Remarquons en effet que, dès l'entame de la division, l'étranger demande à Théétète comment il faut poser le pêcheur à la ligne. Cette utilisation du vocabulaire de la position témoigne du rôle actif qui revient au dialecticien dans l'identification du genre dont il doit partir pour effectuer les divisions. Dans le cas du pêcheur à la ligne, l'identification du genre à diviser ne doit poser aucune difficulté puisque le paradigme est bien connu et non contesté. C'est

20 Voir en particulier, chapitre 7, *La description de la dialectique*.

21 Pour la question de savoir ce qui est divisé, voir, en plus de nos remarques dans la présente section, chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique* ; chapitre 7, *Introduction des cinq très grands genres*. Pour la question du rapport entre formes incomposées et division, voir chapitre 9, *Transition*.

22 La phrase qui précède l'appel de note reprend la belle traduction de Diès [1923] (1955), 305.

pourquoi Théétète peut répondre sans hésitation qu'il faut poser le pêcheur à la ligne comme possédant une technique[23].

Dans les dialogues de Platon, une technique ou un art (τέχνη), considéré généralement, est une puissance, mythiquement décrite comme reçue des dieux, qui fournit infailliblement, du moins lorsqu'elle respecte le type de mesure qui lui convient, un avantage particulier, de l'ordre de l'action ou de la connaissance. Une technique, à la différence d'une routine, se fonde théoriquement sur une analyse de la nature de l'objet auquel elle s'applique et, le cas échéant, de l'instrument qu'elle utilise[24]. Puisqu'une technique est une espèce de puissance ou faculté (δύναμις), chercher à définir la technique particulière de la pêche à la ligne revient à identifier une puissance particulière. Or, depuis la *République*, l'on sait qu'une puissance s'identifie en considérant ce sur quoi elle porte et ce qu'elle effectue (*République* V, 477c6-d6). Il faut donc s'attendre à ce que les divisions auxquelles vont procéder Théétète et l'étranger mettent en évidence la spécificité de l'objet sur lequel porte la pêche à la ligne et la spécificité de cette activité. Loin d'être une faute logique, l'oscillation entre ces deux pôles (celui de l'objet et celui de l'action) qui, nous le verrons, caractérise la démarche de l'étranger se voit donc justifiée par le fait que le genre qu'il divise est une puissance.

L'étranger poursuit en expliquant que, dans tous les arts, il y a à peu près deux espèces (σχεδὸν εἴδη δύο) (219a8). On pourrait comprendre que l'hésitation sur le nombre d'espèces de techniques (« à peu près », σχεδόν) prépare l'introduction, à côté de la production et de l'acquisition, d'une troisième espèce d'art, à savoir l'art de trier (226b2-c9). Néanmoins, nous montrerons dans la suite de cet ouvrage[25] que l'art de trier n'est pas une troisième espèce d'art à côté de la production et de l'acquisition, mais qu'il est subordonné à la production. Comme il n'y a pas trois espèces initiales, l'approximation ne peut concerner le nombre de parties qui constituent toutes les techniques. Elle doit plutôt concerner l'extension, c'est-à-dire le nombre d'espèces ou d'individus

---

23 Comme y insiste Heidegger [1924-25] (2001), 254.

24 La technique est une puissance : *Sophiste* 219a4-6 (voir Teisserenc (2012), 22), *République* I, 346a1-3 ; reçue des dieux : *Politique* 274c5-d2 ; qui fournit un avantage particulier : *République* I, 346a6-9 ; infailliblement : *République* I, 342b3-6 ; lorsqu'elle respecte la mesure qui lui convient : *Politique* 284a5-285a4 ; l'avantage particulier peut être de l'ordre de la connaissance ou de l'action : *Politique* 258d4-e3. Sur l'analyse de la nature de l'objet qui garantit que l'on a affaire à une technique et non à une routine : *Gorgias* 465a2-6 ; 500e4-501b1 (et ce qu'en dit Brown (2010), 164-165), *Phèdre* 269e4*sq*. Voir également la définition de la τέχνη donnée par Rosen (1983), 74 qui précise qu'elle peut être enseignée.

25 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

particuliers qui participent de ces parties[26]. C'est donc l'extension de chaque partie qui doit être approximativement égale. Pour quelle(s) raison(s) ? Parce que diviser un genre en deux parties inégales fait courir le risque d'obtenir deux parties qui ne soient pas en même temps des espèces, des genres, des idées[27]. C'est ce qui arrive au jeune Socrate dans le *Politique* quand, pressé de définir le politique comme le pasteur des hommes, il divise le genre des animaux en opposant les hommes à toutes les autres bêtes. Il ne suffit cependant pas de nommer « bêtes » tous les autres animaux que l'homme pour constituer un genre, pas plus qu'il ne suffit de nommer « Barbares » toutes les autres races que les Grecs pour faire des barbares un genre (*Politique* 262a3-263e2). Cela ne signifie pas qu'un dialecticien avisé ne pourra pas à l'occasion presser la marche en empruntant une voie plus courte (*Politique* 265a2-3), ou en détectant que l'extension d'une seule espèce est équivalente à et peut contrebalancer l'extension de plusieurs espèces (229b1-c10). Après tout, personne n'aime le labeur pour le labeur (*Politique* 286b6-c2) et la virtuosité, la célérité, la facilité à apprendre sont bel et bien des qualités philosophiques (*Charmide* 159c3-160d4 ; *République* II, 376c4-5 et VI, 486c1-d3 ; *Théétète* 144a1-b7[28]). Mais, au niveau purement introductif auquel nous nous trouvons, diviser par moitiés approximativement égales est plus sûr et nous prémunit contre l'erreur consistant à diviser en des parties non spécifiques. Que σχεδόν désigne l'équilibre entre les deux parties de la technique semble en outre confirmé par le fait que l'étranger traite, plus tard dans le dialogue, l'acquisition comme la moitié de toutes les techniques (συμπάσης γὰρ τέχνης τὸ μὲν ἥμισυ μέρος κτητικὸν ἦν, 221b2-3)[29].

Jusqu'ici, nous savons donc que l'étranger cherche à isoler la spécificité de l'objet et du fonctionnement de la pêche à la ligne en divisant les techniques en deux espèces plus ou moins équivalentes d'un point de vue extensionnel. Notons qu'il s'agit bien ici d'un *point de vue* extensionnel, ce qui n'empêche pas d'adopter *un autre point de vue* sur les objets dont traite la méthode de division, comme nous le verrons dans la suite de cet ouvrage[30]. Mais avant cela,

26 Voir Pellegrin (1991), 407 et Delcomminette (2000), 115 n. 65 qui sont toutefois en désaccord sur ce qu'implique une lecture quantitative ou extensionnelle de σχεδόν dans ce passage.

27 Dans ce texte, nous considérerons ces trois termes sinon comme synonymes, du moins comme présentant des variations sémantiques négligeables, voir les notes 80 et 121 du chapitre 7.

28 Sur les deux derniers passages mentionnés, voir la belle analyse proposée par Dixsaut [1985] (2001), 260-261. Voir aussi *Sophiste* 229b5 ; *Politique* 262b2-3.

29 Ce point est également noté par Pellegrin (1991), 407.

30 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique* ; chapitre 7, *Introduction des cinq très grands genres* ; Movia (1991), 184 ; Muniz et Rudebusch (2018).

il convient d'aller plus loin dans la caractérisation de la méthode de l'étranger en restant concentré sur la façon dont il fait comprendre à Théétète quelles sont les deux espèces dont l'extension est approximativement égale. Pour ce faire, l'étranger rassemble deux séries de techniques puis détermine, pour chaque série, la puissance et le nom qu'elles partagent. D'une part, dans les techniques d'agriculture, de fabrication de mobilier et d'imitation, un agent conduit quelque chose qui n'était pas à être. Ces techniques sont appelées productives. D'autre part, dans la connaissance, le gain financier, la lutte et la chasse, rien n'est produit, mais quelque chose qui est déjà ou qui est déjà venu à être est soit capturé par des *logoi* ou par l'action, soit défendu contre ceux qui cherchent à le capturer. Ces techniques sont appelées techniques d'acquisition (219a10-c9).

Ce texte constitue une bonne base pour parfaire notre approche de la méthode de division. On peut commencer par se demander si l'étranger rassemble des espèces qui sont déjà caractérisées par un degré de généralité ou s'il opère une induction sur des cas particuliers. Le fait qu'il utilise le terme « espèce » ou « forme » (εἶδος, 219c2) pour qualifier les éléments du rassemblement conduisant à la définition de la technique de l'acquisition indique qu'il s'agit sans doute d'un rassemblement d'espèces, plutôt que d'expériences particulières, sous un genre. Néanmoins, il ne paraît pas essentiel de trancher sur le statut ontologique des éléments rassemblés[31]. Il peut très bien s'agir d'espèces, mais qui sont envisagées comme des exemples particuliers permettant d'expérimenter la puissance commune qui caractérise leur genre[32]. Bien entendu, la définition du genre issu du rassemblement ne peut elle-même faire l'objet d'une enquête comparable à celle consacrée au *definiendum*, du moins dans ce contexte. Si chaque idée à travers laquelle la dialectique progresse (*République* VI, 510b8-9) pour définir l'objet de sa recherche devait être définie d'après les mêmes critères que l'objet de cette recherche, le processus serait sans fin. C'est pourquoi les définitions de la production et de l'acquisition ne peuvent elles-mêmes être des définitions dialectiques, mais doivent plutôt être considérées comme des « définitions abrégées »[33], fournissant un degré de détermination et un point d'appui suffisant pour parvenir à définir complètement l'objet de la recherche.

31 Dans le même esprit, Crivelli (2012), 19 estime que le rassemblement tel qu'il est décrit dans le *Phèdre* 265c8-266c1 peut réunir des particuliers sensibles ou des genres.

32 Sur les rapports entre l'empiricité des exemples et la dimension intelligible de la dialectique, voir Delcomminette (2000), 99-102.

33 Nous reprenons cette expression à Dixsaut (2001b), 163.

Ensuite, il faut noter que cette première division de la technique en techniques productives et techniques acquisitives ne constitue pas la seule façon de la diviser. En effet, la description de la division de la science en de multiples sciences et techniques dans le *Sophiste* (257c10-d2) et l'usage interchangeable que l'étranger fait des termes « science » et « technique » dans le *Politique* (comparer *Politique* 258b7 et 258d5) suggèrent que la science et la technique sont le même genre[34]. Or, au début du *Politique*, l'étranger divise la science en science pratique et science théorique (*Politique* 258b3-259d6). Ces deux divisions différentes du même genre impliquent soit qu'un même genre peut être divisé correctement de plusieurs façons différentes, soit qu'au moins une de ces divisions est incorrecte. Comme l'étranger déclare, au début du *Politique*, qu'il faut diviser la science d'après une coupure différente de celle utilisée dans la définition du sophiste (*Politique* 258b7-c1), il est clair qu'il ne voit aucun inconvénient à diviser le même genre de deux façons différentes. En outre, comme l'étranger est un philosophe et qu'il connaît sa méthode[35], le fait qu'il n'y voit aucun inconvénient indique que la méthode de division permet de diviser différemment le même genre. Il est cependant toujours possible que le genre de la technique puisse être divisé de deux façons différentes, mais qu'en l'occurrence au moins une de ces deux divisions soit incorrecte. Pour avancer sur cette question, il faut chercher à comprendre les *principes* qui guident les divisions effectuées par l'étranger.

À cette fin, un examen du vocabulaire utilisé pour décrire ces divisions peut être utile. L'étranger dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, comme Socrate dans le *Phèdre*, précise qu'il faut diviser κατὰ γένη (253d1) ou κατ' εἴδη (*Phèdre* 265e1 ; *Politique* 285a4-5, 286d9-e1), c'est-à-dire « selon des genres » et « selon des espèces »[36]. Si cette injonction peut certainement signifier que le résultat d'une division doit être une espèce ou un genre plutôt qu'une simple partie, rien n'empêche de la comprendre également comme un encouragement à *utiliser des genres* pour diviser un genre en des espèces. En effet, plus loin dans le *Sophiste*, l'étranger dira explicitement que ce sont des genres qui sont les causes des divisions (253c2-3)[37]. En outre, cause et produit ne peuvent en principe être identiques (*Hippias Majeur* 297a2-b2). Cela signifie qu'il faut différencier le couple de genres utilisé pour diviser un genre et le résultat de

34 Comme le remarque Crivelli (2012), 18.

35 Comme nous avons cherché à l'établir au chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger*.

36 Pour la traduction de κατά dans ce contexte, voir Muniz et Rudebusch (2018), 400 n. 15.

37 *Cf.* « et si, inversement, lors des divisions, il y a d'autres <genres> qui, traversant des totalités, sont responsables de cette division (καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια, 253c2-3) » et notre analyse de ce passage au chapitre 7, *Les genres-voyelles …*

cette division[38]. Par exemple, il faut différencier, d'une part, le couple de genres « production/acquisition » et, d'autre part, les espèces de techniques productives et acquisitives qui résultent de la division du genre de la technique par ce couple. Un même genre peut donc être divisé différemment selon le couple de genres mobilisé pour le diviser. Alternativement, un même couple peut diviser plusieurs genres différents. Ainsi, le couple de genres « animé/inanimé » permet de diviser le genre de la chasse (219e4-220a5), mais aussi celui de la production (*Politique* 261b4-9)[39]. Il est finalement capital de noter que l'extension d'un genre diviseur n'est pas nécessairement la même que celle de l'espèce qui résulte de la division par ce genre. Pour prendre un exemple révélateur, tout ce qui participe de l'ironie ne participe pas nécessairement de la partie ironique de l'imitation. Loin d'être purement formelle, nous verrons que cette dernière remarque aura toute son importance au moment d'effectuer les dernières coupures du dialogue[40].

À l'encontre de cette première reconstruction du fonctionnement de la division, il semble pourtant possible d'objecter que si un même genre peut être divisé différemment en fonction du couple d'idées invoqué pour le diviser, on ne voit plus très bien ce qui empêche cette division d'être arbitraire. Cette objection peut être écartée en précisant que le dialecticien est contraint de mobiliser des genres qui divisent *exhaustivement* le genre que l'on cherche à diviser. Pour ce faire, il faut tout d'abord que chaque membre du couple diviseur soit participé par au moins un participant du genre divisé, sans quoi il n'y aurait tout simplement aucune division. Par exemple, le couple « théorique/bipède » ne peut diviser le genre des animaux puisque aucune espèce animale ni aucun animal ne participe à l'idée de théorie. Dans les faits, nous avons vu qu'il était plus sûr, pour diviser par genres, que les parties que détermine le couple diviseur sur le genre divisé comportent non seulement au moins un participant, mais soient également à peu près équivalentes d'un point de vue extensionnel. Plus encore, pour que la division soit exhaustive, il faut que tout ce qui participe du genre divisé participe soit à un membre du couple diviseur, soit à l'autre[41]. Par exemple, le couple « théorique/acquisition » ne permet pas de diviser la science parce que les mathématiques peuvent être conçues comme participant à chaque membre du couple. Par contre, les couples

38 C'est là un des traits de l'interprétation de la méthode dichotomique proposée Delcomminette (2000), 29-94, dont ce paragraphe et les suivants s'inspirent.

39 Voir Teisserenc (2012), 23 qui rassemble différents cas où des genres différents sont divisés par un même couple (même si ce commentateur parle de critère dichotomique sans s'engager sur le fait que ce critère constitue lui-même un couple de genres).

40 Voir chapitre 9, *Le doxomime naïf et le doxomime ironique*.

41 Comme y insiste Delcomminette (2000), 80-81.

« pratique/théorique » et « production/acquisition » permettent bel et bien de diviser le genre des techniques ou des sciences, car toute technique ou toute science participe à l'un ou à l'autre membre de ces couples. Parce que le dialecticien doit veiller 1) à ce que les genres diviseurs soient participés, 2) à ce que tous les membres du genre divisé participent des genres diviseurs et, en même temps, 3) à ce que ces derniers soient mutuellement exclusifs, il ne peut pas diviser arbitrairement[42].

Mais comment choisir parmi les couples d'idées qui respectent les conditions mentionnées ? Pour répondre à cette question, examinons le bref échange entre l'étranger et Théétète qui suit immédiatement la division des techniques. L'étranger demande à Théétète s'il faut placer la pêche à la ligne dans l'espèce acquisitive ou dans l'espèce productive. Théétète répond sans hésitation qu'il faut la placer dans l'art d'acquisition (219d1-4). Cette absence d'hésitation signifie que la position de l'objet de la recherche dans une des espèces résultant de la division, ce que l'on peut nommer l'étape « thétique » de la méthode[43], n'est pas problématique. Cette étape va d'ailleurs si bien de soi qu'elle n'est, après cette première division, même plus mentionnée. Cependant, plutôt que de lire dans l'évidence de l'étape thétique le signe d'une stérilité déductive[44] ou même d'une pétition de principe, l'évidence qui accompagne cette étape doit nous indiquer que la méthode de division ne vise pas à démontrer la participation de l'objet examiné à l'une ou l'autre partie de son genre, mais à clarifier ce que nous pensons à propos de cet objet en explicitant les différents genres auxquels il participe[45]. Autrement dit, le dialecticien a préalablement en vue la

42 Comme le note Brown (2010), 159, le réquisit d'exclusivité des divisions paraît confirmé par le fait que l'étranger ne demande jamais à son interlocuteur si l'objet à définir se trouve dans les deux espèces distinguées, mais lui demande toujours dans laquelle de ces deux espèces le *definiendum* se trouve (les termes d'une question disjonctive sont toujours mutuellement exclusifs, *cf.* Aristote, *Métaphysique* I, 5, 1055b32-1056a6). La seule exception à cette règle semble être le sophiste lui-même qui, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, commence par apparaître au sein de différentes espèces d'un même genre, ce qui pousse certains commentateurs (par exemple Vlasits (à paraître)) à renoncer au réquisit d'exclusivité pour la méthode de division. Cependant, nous soutiendrons que les premières apparences du sophiste le plaçant dans différentes espèces d'un même genre sont en fait inadéquates. De plus, nous maintiendrons que, si les premières apparences du sophiste, prises ensemble, le placent dans différentes espèces d'un même genre, l'usage de la méthode de division pour clarifier ces apparences respecte bien quant à lui le réquisit d'exclusivité. Voir chapitre 3, *Récapitulatif*.

43 Avec Cavini (1995), 124-133.

44 Comme le fait Cavini (1995), 138 à la suite d'Aristote, *Premiers Analytiques* I, 31 et *Seconds Analytiques* II, 5.

45 Rappelons que divisions et rassemblements sont accomplis en vue de parler et de penser, voir *Phèdre* 266b3-5.

participation de l'objet de recherche à l'un des membres du couple diviseur[46]. La question qui ouvrait ce paragraphe trouve maintenant sa réponse : c'est en fonction de ce que le dialecticien veut dire de l'objet examiné qu'il choisit un couple de genres plutôt qu'un autre parmi ceux capables de diviser exhaustivement le genre auquel l'objet de sa recherche participe[47].

Plus encore, ce que le dialecticien veut dire de l'objet examiné ne paraît pas annexé sur, ni même déterminé par la façon dont se déroule l'expérience. Par exemple, au début du *Politique*, l'étranger place le politique du côté de la science théorique (*Politique* 259c6-d3), un choix qui, du point de vue de l'existence empirique de la politique à l'époque de Platon, est loin d'aller de soi (cf. *République* V, 473c2-474b4). Le dialecticien ne cherche donc manifestement pas à décrire, mais à clarifier et à déterminer ce qu'il pense. Comme le dit Socrate dans le *Phèdre*, le *logos* dialectique permet d'apporter la clarté et *l'accord ou la cohérence avec soi-même* (*Phèdre* 265d6-7 : τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος). Dans la suite de ce texte, nous reviendrons sur les effets de cette cohérence sur l'âme du dialecticien[48] ainsi que sur la façon dont le critère de cohérence interne est également utilisé pour critiquer certaines positions philosophiques[49]. Mais en attendant, essayons de concrétiser cette description abstraite des mécanismes présidant aux divisions en examinant comment ils sont mis en œuvre dans la pratique effective de l'étranger.

4 La définition de la pêche à la ligne

La pêche à la ligne a donc été placée par Théétète dans l'espèce acquisitive de la technique, qui est elle-même une espèce de puissance[50]. Reste maintenant à distinguer la pêche à la ligne des autres espèces d'acquisition. En comparant la pêche à la ligne aux autres techniques acquisitives énumérées, à savoir la chasse, la lutte ou le gain pécuniaire, le dialecticien, en l'occurrence l'étranger, peut se rendre compte que le pêcheur à la ligne a plus en commun avec la chasse ou la lutte qu'avec le gain pécuniaire. En effet, alors que chasse, lutte et pêche s'approprient un objet en utilisant la contrainte ou la force,

46 Ainsi que le note Rosen (1983), 95.

47 Sur le caractère non démonstratif mais « explicitatif » de la dialectique, voir Delcomminette (2000), 49-55, 81-82 et 91.

48 Voir chapitre 7, *La science des hommes libres*.

49 Voir l'intégralité du chapitre 6.

50 Cette caractérisation de l'acquisition comme une puissance s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la façon dont l'acquisition est envisagée en *Théétète* 197c1-d4.

le gain pécuniaire suppose un accord des parties impliquées. Fort de cette réflexion, l'étranger peut recourir au couple de genres mutuellement exclusifs « de gré/de force » pour diviser l'acquisition. Ce couple détermine bien deux espèces de techniques acquisitives. La première espèce, reprenant toutes les acquisitions qui se font de plein gré, a pour nom l'échange. Parmi ses participants, on compte le don, la location, l'achat. La seconde espèce, reprenant toutes les acquisitions qui utilisent la force, a pour nom la capture. Parmi ses participants figurent toutes les acquisitions qui se font par l'action ou la parole (κατὰ λόγους). L'étape thétique de la division n'est pas mentionnée parce que, conformément à ce qu'indique le développement qui précède, l'étranger a mobilisé le couple « de gré/de force » en ayant en vue l'acquisition qui se fait par la force, c'est-à-dire la capture. Celle-ci est donc immédiatement envisagée comme le nouveau genre à diviser (219d5-10).

La division suivante obéit également aux principes précédemment dégagés. Le genre de la capture dont participe la pêche à la ligne est divisé par le couple de genres « à découvert/caché » qui détermine deux espèces de capture : la lutte et la chasse (219d10-e3). Par le biais de cette division, la clarification de l'objet de la recherche avance donc encore un peu plus : le pêcheur à la ligne est déterminé comme chasseur et séparé de toute capture qui procède à découvert. Cependant, comme le pêcheur à la ligne est toujours accompagné des autres chasseurs, il n'est pas encore complètement discriminé. En d'autres termes, nous ne disposons pas encore du *logos* qui permet de passer d'un accord purement nominal à un accord sur la chose elle-même ou sur sa fonction propre[51]. C'est pourquoi l'étranger déclare qu'il serait *alogon* de ne pas diviser la chasse (219e4-5). L'utilisation d'*alogon* dans ce contexte ne signifie pas qu'il serait absurde de ne pas diviser la chasse comme le comprennent parfois les commentateurs[52], mais, assez littéralement, que tant que nous n'avons pas effectué cette division, le pêcheur à la ligne est dénué de *logos*, de définition, d'explicitation[53].

Comment séparer le pêcheur à la ligne des autres chasseurs et comment clarifier plus avant son *logos* ? Pour répondre, l'étranger ne mobilise plus, comme il l'avait fait jusque là, un couple de déterminations qui nous renseigne sur la spécificité de l'activité du pêcheur à la ligne, mais il divise d'après un couple qui discrimine les chasseurs en fonction de l'objet qu'ils poursuivent[54]. Comme

51 *Cf.* 218c1-5 et *L'insuffisance des noms et la nécessité d'un accord sur la chose même* ci-dessus.
52 Voir, par exemple, les traductions de Diès [1923] (1955), 306 et de Mouze (2019), 69.
53 Nous sommes en accord sur ce point avec Campbell (1867), 19.
54 Ce point est également noté par Heidegger [1924-25] (2001), 269-271 et Teisserenc (2012), 23-24.

nous l'avons vu dans *La division des techniques* ci-dessus, ce changement s'explique par le fait que l'étranger cherche à discriminer une technique qui est elle-même une puissance et que l'on différencie une puissance en considérant non seulement ce qu'elle effectue, mais aussi ce sur quoi elle porte. Mais que chasse le pêcheur à la ligne ? Il ne peut être ici question de répondre « ce qui nage pardi ! », en croyant que cette réponse suffirait à séparer le pêcheur à la ligne de tous les autres chasseurs. Une telle réponse serait en effet beaucoup trop imprécise : définir sans plus le pêcheur à la ligne comme chasseur de ce qui nage revient à admettre que la chasse à certains oiseaux, qui savent aussi nager, est une forme de pêche à la ligne. Pour éviter une telle imprécision, il faut donc patiemment continuer à diviser chaque genre par deux déterminations mutuellement exclusives.

Le couple de genres « inanimé/animé » permet de différencier les chasseurs qui chassent des proies inanimées de ceux qui chassent des proies animées (219e7). Cependant, Théétète semble éprouver une difficulté vis-à-vis de cette division : il exprime un doute sur le fait que ces deux parties soient bel et bien quelque chose (εἴπερ ἔστον γε ἄμφω, 219e8). La raison de son hésitation est donnée par l'étranger dans la réplique qui suit (220a1-4) : c'est que la chasse aux proies inanimées n'a pas de nom, à part quelques parties du métier de plongeur[55], pas plus d'ailleurs que la chasse aux proies animées[56]. Autrement dit, Théétète se laisse impressionner par l'état de la langue. Ne trouvant dans la langue courante aucun nom permettant de nommer la chasse aux animés et aux inanimés, il pense qu'elles pourraient ne pas être quelque chose. L'étranger le détrompe immédiatement. L'anonymat des parties n'implique, dans aucun des deux cas, leur indétermination. Seulement, deux attitudes sont possibles face à cet anonymat. Soit on cherche à donner un nom à cette partie anonyme. C'est ce que fait l'étranger pour la chasse aux animés : comme celle-ci est une chasse aux animaux animés[57], il convient de l'appeler « chasse aux animaux » (220a3-4). Soit on la laisse dans l'anonymat. C'est ce que fait l'étranger par rapport à la chasse aux inanimés : même si elle est anonyme[58], on ne se chargera pas de lui trouver un nom et on lui dira adieu (220a1-3). Cette lecture du

55 Robin (1950), 1454 n. 1 de la p. 263 pense qu'il s'agit des plongeurs d'éponges. Zucker (2005), 118 n. 44 et 288 n. 24 ajoute le ramassage des pierres, des huîtres à perles et des coquillages.

56 Si la chasse aux proies animées n'était pas elle aussi anonyme, pourquoi l'étranger justifierait-il l'appellation qu'il lui donne (τὸ δέ, τῶν ἐμψύχων ζῴων οὖσαν θήραν, προσειπεῖν ζῳοθηρικήν, 220a3-4) ?

57 Le participe οὖσαν en 220a4 a probablement une nuance causale.

58 Le participe ὂν en 220a1 a probablement une nuance concessive (Diès [1923] (1955), 307 lui donne une nuance causale).

passage paraît conforme à l'attitude critique de l'étranger à l'égard du langage ordinaire (voir *Politique* 261e5-7, 265c3-4[59]). Le fait que la langue courante ne fournisse aucun nom pour désigner la chasse aux inanimés ne peut pas être une raison justifiant l'abandon de cette partie. La seule raison qui justifie qu'on lui « dise adieu » (χαίρειν ἐᾶσαι, 220a3) est que la pêche à la ligne ne s'y trouve pas.

Après avoir recueilli l'assentiment de Théétète (220a5), l'étranger poursuit son travail de discrimination. Il divise la chasse aux animaux en utilisant le couple de genres mutuellement exclusifs « capable de marcher (πεζός)/ capable de nager (νευστικός) » qui détermine deux espèces de chasse aux animaux : d'une part, la chasse aux proies qui marchent appelée « chasse aux marcheurs » (πεζοθηρικόν) qui se divise elle-même en de nombreuses espèces et, de l'autre, la chasse aux proies qui nagent appelée « chasse-sur-l'eau » (ἐνυγροθηρικόν) (220a6-10). Cette division appelle deux remarques.

La première concerne les nombreuses espèces du genre de la chasse aux marcheurs auxquelles l'étranger fait allusion (πολλοῖς εἴδεσι καὶ ὀνόμασι διῃρημένον, 220a7-8). Cette allusion prépare certainement la première définition du sophiste comme chasseur d'un certain type de marcheurs, à savoir les jeunes gens riches et ayant bonne réputation (221e7-8 fait explicitement référence au passage que nous commentons). La seconde concerne le caractère problématique de la chasse-sur-l'eau. Ce genre est en effet immédiatement divisé au moyen du couple « ailé/aquatique » qui permet de distinguer la chasse aux oiseaux et la pêche (220b1-8). Comment expliquer que la chasse-sur-l'eau comporte également la chasse aux oiseaux ?

Deux réponses sont ici possibles. D'une part, il est possible que, lors de la division par le couple « capable de marcher/capable de nager », le terme « capable de nager » (νευστικός) désigne un mode de locomotion, à savoir le déplacement dans un milieu inconsistant et fluide, qui englobe aussi bien la nage des poissons que le vol des oiseaux, ce qui rend dès lors nécessaire de distinguer la chasse aux oiseaux et la pêche[60]. D'autre part, l'étranger distingue peut-être, dans la chasse-sur-l'eau, entre la chasse aux poissons qui restent dans l'eau, et la chasse aux oiseaux qui savent nager (Νευστικοῦ μὴν τὸ μὲν πτηνὸν φῦλον, 220b1), qui n'est au fond qu'une partie de la chasse aux oiseaux mentionnée ensuite (ὀρνιθευτική, 220b5)[61]. La façon dont l'étranger reprendra la division de la chasse aux animaux

59 Et nos analyses au chapitre 9, *S'instrumentaliser soi-même pour produire des phantasmes* et *L'imitation savante et la doxomimétique*.

60 Voir Grote [1865] (1888), 190 n. 1 ; Cordero (1993), 218-219 n. 34 ; Zucker (2005), 119 ; Mouze (2019), 204 ; Mouze (2020), 97.

61 Voir Campbell (1867), 20 qui explique le πᾶσα de 220b4 par le passage de la chasse aux oiseaux qui savent nager à toute la chasse aux oiseaux.

ultérieurement dans le dialogue semble faire pencher la balance en faveur de la seconde solution : le sophiste se distinguera du pêcheur à la ligne en cherchant son gibier sur terre plutôt *que dans l'eau* (voir particulièrement 222a5-7), ce qui s'accommode plutôt mal avec l'idée que la présente division distingue la chasse aux marcheurs de la chasse aux animaux se déplaçant dans un milieu fluide non restreint à l'eau et incluant l'air[62]. Quoi qu'il en soit, il est probable qu'une telle difficulté ne soit pas une erreur de composition, mais traduise plutôt la volonté qui habite Platon de maintenir son lecteur en alerte quant à la validité et au fonctionnement des divisions proposées par l'étranger. Face à de telles difficultés, le lecteur est en effet encouragé à reconstruire par lui-même le processus de division. Dans tous les cas, ce problème n'empêche pas d'isoler les animaux aquatiques comme l'objet de la pêche à la ligne.

Ayant identifié l'objet du pêcheur à la ligne, l'étranger en revient à la spécificité de ses procédés. La pêche peut être différenciée selon qu'elle est accomplie au moyen d'une clôture ou au moyen de coups. Dans le premier cas, elle est appelée « chasse-à-la-clôture », dans le second, « chasse-à-la-frappe » (220b9-d4). La façon dont cette division est conduite démontre que la dialectique permet de mettre en évidence des rapprochements que le langage ordinaire ne laisse pas immédiatement transparaître. Ainsi, l'étranger fait voir à Théétète que sous la diversité des instruments de pêche que sont les nasses, filets, nœuds coulants, paniers de joncs se cache une puissance commune : celle d'entourer et d'enclore (εἴργῃ) en vue de retenir. Cette puissance commune justifie un nom commun, celui de clôture (ἕρκος, 220c1-9). On peut certes considérer le lien entre l'activité d'enclore et le nom « clôture » qui nomme cette activité comme un jeu de mot[63], mais il est aussi possible d'y lire une application stricte du principe du *Cratyle* d'après lequel le nom permet, du moins quand il a été institué sous la supervision d'un dialecticien, de démêler la réalité et de nous enseigner les uns aux autres (*Cratyle* 388b7-c2 avec 390c2-d8). Quand le dialecticien identifie une espèce, il peut, mais ne doit pas, la nommer de manière telle que l'étymologie de son nom révèle sa spécificité[64]. En conséquence, Théétète a raison de ne pas se soucier de trouver un nom plus beau que « chasse-à-la-frappe » pour désigner la chasse dont la spécificité est de procéder en frappant (220d4), car ce nom, comme le nom « chasse-à-la-clôture », renseigne sur la réalité qu'il nomme.

Nous savons désormais que le pêcheur à la ligne se trouve parmi les chasseurs frappeurs d'animaux aquatiques. Néanmoins, le travail de discrimination

62 Nous tenons cet argument en faveur de la seconde interprétation d'un cours de Paolo Crivelli consacré au *Politique*.

63 Comme le fait Benardete (1984), II. 169 n. 10.

64 Il ne le doit pas, comme nous l'avons vu dans le cas de la chasse aux inanimés.

n'a pas encore atteint son but, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore permis d'isoler la pêche à la ligne de toutes les autres puissances. Pour ce faire, l'étranger utilise le rapport « nuit/jour » qui lui permet de distinguer l'espèce de pêche vulnérante qui utilise le feu pour éclairer l'obscurité de la nuit et celle qui, de jour, s'accomplit au moyen d'un hameçon. Au sein de cette dernière, il distingue encore la pêche qui procède de haut en bas en faisant surtout usage des tridents et celle qui, au moyen d'un hameçon, frappe le poisson à la bouche ou à la tête pour le remonter au moyen d'une canne à pêche faite de roseau. C'est cette dernière espèce qui correspond au nom « pêche à la ligne » (220d5-221a6).

L'étranger finalise sa recherche sur le pêcheur à la ligne en reprenant chaque partie de la division dans laquelle le pêcheur à la ligne se trouve (221b2-c3). En anticipant quelque peu sur des développements ultérieurs du dialogue, il est possible d'être plus précis. Plus loin, l'étranger nommera en effet la partie d'un genre dans laquelle l'objet de sa recherche se trouve, la partie « droite » de ce genre (264e1-2)[65]. En outre, cette opération de récapitulation des parties de droite d'une division sera explicitement nommée « entrelacement » (voir l'utilisation de συμπλέξαντες en 268c6 juste avant de fournir le *logos* final du sophiste). Ainsi s'éclaire finalement la nature du *logos* par lequel on peut parvenir à un accord non pas seulement sur le nom, mais sur la chose elle-même[66] : ce *logos* est constitué de l'entrelacement des noms des parties de droite obtenues au cours de la division. Dans la mesure où cet entrelacement doit permettre d'isoler l'objet de la recherche de tous les genres qui lui ressemblent sous le rapport du genre choisi initialement (en l'occurrence, le genre de la puissance), il peut être considéré à bon droit comme une définition de l'objet de la recherche, ce qui n'empêche nullement la méthode de division de pouvoir accomplir d'autres fonctions que celle consistant à définir[67].

Parvenus à ce niveau, il peut être utile de nous remémorer nos remarques au sujet de la fonction des divisions[68] : l'évidence de l'étape thétique ainsi que son indépendance à l'égard du monde de l'apparence suggèrent que les divisions successives n'ont pas pour objectif de décrire l'expérience empirique ou de démontrer quelque chose à son propos, mais de clarifier et de rendre

65 Nous reviendrons, dans le chapitre suivant, sur cette notion de « partie droite » d'un genre donné.

66 Voir *L'insuffisance des noms …* ci-dessus.

67 À côté de l'usage définitionnel de la méthode de division, les commentateurs distinguent parfois la fonction taxonomique de la division, comme lorsqu'elle pratiquée dans le *Phèdre* 265c8-266c1 au sujet de la folie, voir par exemple Movia (1991), 85 et Brown (2010), 154-155. Ces deux usages ne s'excluent d'ailleurs pas nécessairement, comme le remarque à juste titre Pietsch (2003), 304 au sujet du traitement du concept de changement dans le livre x des *Lois*.

68 Voir *La division des techniques* ci-dessus.

cohérente la pensée du dialecticien (cf. *Phèdre* 265d6-7). Par conséquent, nous pouvons présumer que la validité du *logos* ou de la définition fournie par la dialectique s'atteste non par sa conformité avec le monde de l'apparence, mais par la cohérence interne entre les formes qu'il entrelace et la fonction clarificatrice de cet entrelacement. Dans le chapitre suivant, nous allons voir comment cette remarque permet d'expliquer la multiplicité des définitions du sophiste. Mais quel principe adopter pour étudier ces définitions ? Devons-nous systématiquement prendre la peine d'examiner chaque étape des divisions concernant le sophiste ? Ou bien pouvons-nous faire l'économie de ces détails et présenter synthétiquement les résultats obtenus par l'étranger ? C'est ce que l'examen d'une dernière difficulté suscitée par le *logos* dialectique va nous permettre de trancher.

Si le *logos* fourni par la dialectique doit se comprendre comme un entrelacement de noms de genres permettant d'isoler la spécificité de l'objet de la recherche, pourquoi l'étranger affirme-t-il également qu'il faut s'accorder sur la chose par l'intermédiaire de *logoi* (διὰ λόγων, 218c4) ? Cela signifie-t-il qu'une même chose possède plusieurs entrelacements qui la définissent ? S'il est vrai que le sophiste fera l'objet de plusieurs définitions, cet état de fait est regretté (232a1-7), puis finalement dépassé au cours de la dernière définition. L'utilisation du pluriel se réfère plus probablement au processus qui mène au résultat qu'est l'entrelacement de noms de genres pertinents. Ce processus correspond au déploiement d'une pensée qui ne cesse de s'interroger en suivant le chemin réglé (la méthode) de la division des genres. Au pluriel, *logoi* doit donc s'entendre comme « explications » ou « explicitations », voire « raisonnements », plutôt que strictement « définitions ». Pour autant, on peut douter que la définition soit réellement autre chose que les explications qui y ont conduit. Si le résultat de l'enquête était détachable du processus qui y a mené, il ne resterait alors qu'à prendre acte de ce résultat, de la définition finale du sophiste et à ne plus jamais lire le dialogue. *Définition* (logos) *et explications* (logoi), *résultat et processus semblent en réalité parfaitement indissociables*. Cette solidarité n'est pas sans conséquence sur la nature du savoir dialectique. Elle implique en effet que c'est la modalité hypothétique de la pensée qui, bien conduite, implique la catégoricité de la connaissance. Pour répéter autrement ce point difficile, ce n'est que dans le mouvement et la fluidité d'un questionnement qui se répond et se questionne toujours à nouveau que l'on peut paradoxalement atteindre une quelconque stabilité[69]. Et c'est finalement bien

69 Voir *Ménon* 85c9-d2 : « Pour le moment, ces opinions ont surgi en lui comme dans un songe. Mais si on l'interroge souvent et de diverses manières sur les mêmes sujets, tu peux être certain qu'il finira par en avoir une connaissance aussi exacte que personne. »

en raison de cette intrication du processus et du résultat dans la connaissance dialectique qu'il ne saurait être question de faire l'économie, dans la suite de ce livre, de l'étude du contenu des différentes divisions dont le sophiste va être l'objet. Considérer uniquement le résultat de ces divisions reviendrait en effet à amputer la connaissance d'une partie d'elle-même et à la transformer en une simple opinion vraie, toujours prête à s'échapper de nos âmes (*Ménon* 97d4-98a4)[70].

(Traduction de Croiset [1923] (1974), 258, modifiée). Ce paragraphe s'inspire des analyses proposées par Dixsaut (2000), 47-70 et Delcomminette (2000), 134-143.

70 Une opinion vraie s'en va quand nous oublions, nous sommes persuadés, avons du chagrin ou sommes envoutés par le plaisir (*République* III, 412e10-413c4). Le naturel philosophe s'affirme, entre autres, par une résistance à de tels phénomènes (*République* III, 413c5-414a8 ; *République* VII, 535a6*sq*).

CHAPITRE 3

Les six premières définitions du sophiste

La structure de ce chapitre épouse l'articulation assez claire du texte. Après avoir présenté brièvement l'erreur étymologique de Théétète consistant à attribuer au sophiste une technique, nous examinons la façon dont l'étranger réagit à cette erreur en proposant six définitions du sophiste. Nous montrons en particulier que la sixième définition décrit en réalité la réfutation socratique. Pour conclure, nous nous interrogeons sur la vérité et la fausseté des définitions proposées, sur leur fonction dans l'économie générale du dialogue et sur le rapport entre l'apparence et la dialectique.

1 L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms

Après avoir introduit la méthode de division en l'appliquant au paradigme du pêcheur à la ligne, l'étranger se tourne vers l'objet principal de sa recherche, c'est-à-dire le sophiste. La première question qu'il pose au sujet du sophiste est la même que celle qui se posait initialement au sujet du pêcheur à la ligne : le sophiste possède-t-il, oui ou non, une technique (221c9-d2, *cf.* 219a5-6) ? La réponse, positive, de Théétète (221d3-4) est très instructive. Tout d'abord – et cela a été peu remarqué – parce que la logique qui la sous-tend témoigne d'une incompréhension de la façon dont l'étranger raisonne. En terminant de récapituler le *logos* du pêcheur à la ligne, l'étranger a en effet remarqué que le nom de « pêche à la ligne » (ἀσπαλιευτική) ressemble à l'activité du pêcheur à la ligne qui consiste à remonter (ἀνασπάω) (221c1-3). Ce faisant, il applique le principe énoncé par Socrate dans le *Cratyle* : partir de la « vérité des êtres », en l'occurrence dialectiser, permet non seulement de connaître ces êtres, mais aussi de savoir si le nom qui est leur image a été exécuté convenablement (*Cratyle* 439a6-b9). Ainsi, la recherche sur la chose elle-même, l'enquête dialectique peut parfois justifier, comme dans le cas du nom « pêche à la ligne », la rectitude d'un nom reçu de la langue ordinaire[1]. Toutefois, en répondant à l'étranger que le nom « sophiste » indique la possession d'une technique ou d'un savoir (comparer *Protagoras* 312c4-6), Théétète n'applique pas ce principe. Au lieu de s'appuyer sur la recherche dialectique pour justifier l'étymologie, il part au

1 Dans le même sens, voir Sedley (2019), 299.

 | DOI:10.1163/9789004533080_005

contraire de l'étymologie pour orienter la recherche dialectique[2]. Cependant, et c'est là le deuxième trait capital de cet échange, l'étranger ne corrige pas immédiatement l'erreur du jeune homme en expliquant qu'à ses propres yeux, le sophiste ne possède *pas* de technique ou que du moins le lustre de son nom ne saurait faire office de preuve. Plutôt que d'opposer à l'opinion de Théétète une autre opinion sèche, l'étranger va explorer l'erreur de Théétète et la transformer de l'intérieur même de la perspective du jeune homme. Nous verrons tout au long de notre commentaire du dialogue comment va s'opérer ce renversement de perspective. En particulier, dans le dernier chapitre de cet ouvrage consacré à la coque extérieure du dialogue[3], nous montrerons que l'étranger prive progressivement la technique du sophiste de tout appui rationnel, la transformant ironiquement en savoir sans savoir, en technique paradoxale[4]. Mais il ne faudra heureusement pas attendre la conclusion du dialogue pour voir se dérouler cette transformation de perspective. En acceptant provisoirement d'octroyer une technique au sophiste et en explicitant, par le biais de la méthode de division, en quoi cette technique pourrait consister, l'étranger prépare, doucement mais sûrement, le terrain pour conclure que le sophiste n'est qu'un imitateur.

2 Première définition : le chasseur de jeunes gens riches et de bonne réputation

Acceptons donc l'hypothèse de Théétète et partons du principe que le sophiste doit être posé comme détenteur d'une technique. L'étranger suggère à Théétète que, à l'instar du pêcheur à la ligne, le sophiste est un chasseur. Il rappelle avoir divisé l'intégralité de la chasse en deux parties. La première était la chasse aux animaux aquatiques, la seconde la chasse aux animaux marcheurs (220a6-10). Alors que la chasse aux animaux aquatiques a été explorée en détail, la chasse aux animaux marcheurs avait été laissée indivise, même si sa polymorphie avait déjà été entraperçue. C'est dans cette chasse aux marcheurs qu'il faut à présent chercher le sophiste (221d7-222a4).

Ce passage permet d'interpréter la consigne que l'étranger donnera beaucoup plus loin dans le dialogue d'après laquelle il faut diviser en suivant toujours la partie droite des divisions (264d12-265a2). En reprenant une partie

2 L'erreur de Théétète est également soulignée par Mouze (2019), 204-205.

3 Sur la notion de « coque » du dialogue, voir l'introduction générale de l'ouvrage et la conclusion du chapitre 6.

4 Voir chapitre 9, *L'imitation savante et la doxomimétique*.

laissée indivise dans la définition du pêcheur à la ligne, l'étranger montre que la « partie droite » signifie simplement la partie dans laquelle se trouve, en compagnie d'une série d'autres participants dont il doit être différencié, l'objet de la recherche. À l'inverse, la partie gauche est la partie dont l'objet de la recherche ne participe pas. Tout ce qui participe de cette partie a déjà été séparé de l'objet que l'on cherche à isoler. Une partie n'est donc ni à gauche ni à droite absolument. Elle est à droite et elle mérite d'être divisée si l'objet examiné en participe. Dans le cas présent, la partie droite est la chasse aux marcheurs puisque le sophiste en participe, mais dans la recherche sur le pêcheur à ligne, cette même chasse aux marcheurs était la partie gauche dont le pêcheur à la ligne ne participait pas. La possibilité d'intervertir les parties montre qu'aucune des deux espèces n'est valorisée en soi et indépendamment de l'objectif de l'enquête dialectique en cours[5].

L'étranger exprime cette inversion de la pertinence des genres à diviser de manière imagée : alors que le pêcheur à la ligne s'en va vers la mer, vers les fleuves et les marais pour y chercher son gibier, le sophiste s'en va vers la terre, ou vers ces autres fleuves que sont les fleuves de richesse, vers les pleines abondantes de jeunesse en vue de faire main basse sur le bétail qui s'y trouve (222a5-11)[6]. Théétète réclame plus de précision. L'étranger s'explique en divisant la chasse aux marcheurs en deux grandes parties. Au moyen du couple de genres « apprivoisé/sauvage », il distingue en effet l'espèce de chasse aux marcheurs apprivoisés de celle aux marcheurs sauvages. Mais Théétète s'étonne et doute qu'il puisse y avoir une chasse aux animaux apprivoisés. L'étranger rétorque qu'il y a bien une telle chasse si du moins l'homme est un animal apprivoisé. Cependant, l'étranger laisse le choix à Théétète de poser les choses comme il le préfère : ou bien de poser qu'il n'y a pas d'animaux apprivoisés, ou bien qu'il y en a, mais que l'homme est sauvage, ou bien encore, en disant que l'homme est un animal apprivoisé, de considérer qu'il n'y a aucune chasse à l'homme (222b1-11). Que va choisir le jeune homme ?

La question de la nature humaine dans les dialogues est complexe. En réalité, il faut sans doute moins parler, chez Platon, d'une nature humaine que d'une tension constitutive entre l'animalité et la divinité, d'une corde tendue entre l'inhumain et le surhumain[7]. L'homme peut être une bête fumante d'orgueil ou un animal paisible participant à la destinée divine (*Phèdre* 230a3-6).

5 Dans le même sens, voir Pellegrin (1991), 399-400 et Delcomminette (2000), 91-92.

6 La paraphrase proposée suit la ponctuation suggérée par Campbell (1867), 27. Pour une analyse stylistique du passage, voir Goldschmidt (1947), 34 n. 2.

7 Sur la question d'une « anthropologie » platonicienne qui ressemble plutôt à une zoologie, voir les analyses décisives de Dixsaut [1985] (2001), 76-78 et (2013), 252-253.

Sa seule spécificité vient sans doute du fait qu'il est capable d'aller plus loin que tous les animaux, qu'il peut être le plus doux des animaux ou le plus féroce (*Lois* VI, 766a1-4)[8]. Mais, d'une part, l'étranger est un philosophe, donc un être divin[9], et, de l'autre, Théétète possède la docilité qui facilite la tâche de l'étranger (voir 217d1-7). En conséquence, si c'est en tenant compte de la nature des interlocuteurs du *Sophiste* que doit se décider la douceur ou la sauvagerie de l'être humain, l'homme sera évidemment considéré comme apprivoisé plutôt que sauvage. Or ce sont manifestement les interlocuteurs du *Sophiste* que Théétète a en vue quand il répond à l'étranger : « mais je considère que *nous* sommes des animaux apprivoisés, étranger » (᾿Αλλ' ἡμᾶς τε ἥμερον, ὦ ξένε, ἡγοῦμαι ζῷον, 222c1). Le « nous » en question ne désigne dès lors probablement pas la nature humaine[10], mais bien les interlocuteurs du *Sophiste*. Quant à l'affirmation de Théétète d'après laquelle il y a bel et bien une chasse à l'homme (222c2), elle peut paraître de prime abord plus étonnante et moins justifiée dans la mesure où l'étranger avait laissé au jeune homme la possibilité de soutenir à la fois que l'homme est apprivoisé et qu'il n'y a rien de tel qu'une chasse à l'homme (222b9-10). Mais la facilité avec laquelle Théétète concède à l'étranger l'existence d'une chasse à l'homme pourrait s'expliquer par le fait que Théétète lui-même, comme on vient de le voir, est un interlocuteur doux et complaisant[11].

La chasse aux animaux apprivoisés est elle-même double. Pour différencier le sophiste des autres chasseurs d'hommes, l'étranger contraste les chasseurs qui utilisent la violence, comme dans le brigandage, la chasse à l'esclave, la tyrannie ou la guerre sous toutes ses formes, et ceux qui persuadent devant les tribunaux, dans les assemblées ou dans les entretiens privés (222c3-d2). Contrairement à ce qui est parfois soutenu[12], l'étranger ne peut pas réutiliser ici le couple « de gré/par contrainte » déjà utilisé pour diviser l'acquisition, puisque tout chasseur procède par contrainte (la chasse étant une espèce de contrainte, 219d10-e3). L'étranger semble plutôt, conformément à ce qu'il avait laissé entrevoir (219c5, 219d7), diviser la chasse par le couple « action/langage » qui permet de distinguer la contrainte violente et la contrainte persuasive[13]. Cette division présente toutefois une difficulté. La seconde partie du terme

---

8 Comparer *Théétète* 174d6-e2 où l'homme est un bétail plus sournois et plus difficile à paître que les autres bêtes et *Politique* 264a5-7 où la science politique est dite avoir son domaine dans les animaux paisibles.

9 Voir chapitre 1, *Premières répliques*.

10 Comme le croit Robin (1950), 266.

11 Cette interprétation s'inspire d'une remarque de Rosen (1983), 103.

12 Par exemple par Teisserenc (2012), 25-27.

13 Dans le même sens, voir Heidegger [1924-25] (2001), 280.

grec désignant l'art de persuasion laisse en effet transparaître le fait que la persuasion est produite (πιθαν-ουργική), ce qui semble à première vue incompatible avec la caractérisation du sophiste comme chasseur participant à l'art acquisitif. Il est néanmoins possible de répondre que ces deux caractérisations ne sont pas opérées du même point de vue : le sophiste possède bien un art acquisitif du point de vue de son objet, car il ne produit évidemment pas les hommes apprivoisés qu'il chasse ; par contre, du point de vue de la spécificité de sa procédure, il produit, au moyen du langage, la persuasion chez ses auditeurs. Plus profondément encore, la présence d'une trace de production dès la première application de la méthode de division pourrait annoncer la définition finale du sophiste comme producteur d'images. Notons enfin que l'étranger a peut-être conscience de la contradiction soulevée par cette étape de la division, puisqu'il ne la reprendra tout simplement pas dans son résumé de la première définition du sophiste[14].

La très brève division qui suit spécifie l'objet de la sophistique : elle cherche à persuader des particuliers plutôt qu'un public (222d3-6). La chasse aux particuliers est elle-même divisée au moyen du couple de déterminations « don/réception » qui détermine deux espèces : la chasse par cadeaux, comme par exemple la chasse menée par les amoureux, et la chasse par salaire (222d7-e4). Il ne nous semble pas qu'il y ait ici un jeu d'alternance entre finalité et moyen[15] qui rendrait la division problématique[16]. La finalité est fixée dans les deux cas : il s'agit de capturer une proie, non pas de capturer un salaire. Simplement, cette chasse peut prendre la forme de la réception d'un salaire, dans un cas, ou la forme d'un don de cadeaux, dans l'autre. Le problème paraît plutôt tenir au fait que le don et le salaire ont été placés plus haut sous l'espèce de l'échange (μεταβλητική) et non sous celle de la capture (χειρωτική) (219d6-7). On rétorquera peut-être que, dans le cas des sophistes, le paiement n'est pas consenti par leurs proies mais extorqué par persuasion. Il n'empêche que, là encore, l'étranger semble voir l'éventuelle contradiction entre la présente coupure et celle qui distingue capture et échange, puisqu'il ne mentionne pas non plus la capture dans son résumé.

L'étape suivante divise le genre de la chasse salariale à la fois du point de vue de l'appât mobilisé par le chasseur et en même temps du point de vue du type de rétribution qui est reçue par celui-ci. Le lien entre ces deux points de vue est paradoxal : celui qui promet le plaisir ne reçoit que de quoi subsister, mais celui qui fait miroiter la vertu se fait payer espèces sonnantes et

14 Pour ce dernier point, voir Benardete (1960), 130 n. 1.
15 Comme le laisse croire la traduction de Diès [1923] (1955), 312.
16 Comme le soutient Teisserenc (2012), 27.

trébuchantes. La technique possédée par le premier de ces hommes est appelée par tous « flatterie », celle du second mérite le nom de « sophistique » (222e5-223a11)[17].

Comme il l'avait fait après avoir appliqué la méthode de division au pêcheur à la ligne, l'étranger récapitule son raisonnement en entrelaçant les noms des parties de droite obtenues au cours de la division de la chasse (223b1-6). Simplement, il laisse de côté le genre de la capture (χειρωτική), probablement parce que la capture s'oppose à l'échange et que le salaire du sophiste est une forme d'échange, et celui de la contrainte persuasive (πιθανουργική), sans doute pour éviter d'insister sur la dimension productive de cette technique incompatible avec l'art acquisitif qui caractérise le sophiste. On remarquera également que le résumé de l'étranger suit bien, sans la moindre redondance, le double point de vue adopté dans l'ultime division, puisqu'y sont mentionnés à la fois le fait que le sophiste a pour salaire de la monnaie (νομισματοπωλική) et sa prétention à enseigner la vertu (δοξοπαιδευτική). Or c'est bien selon ce double point de vue que l'étranger peut finalement affirmer que le sophiste chasse les jeunes gens riches et de bonne réputation (νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων, 223b4)[18].

L'étranger ne s'arrête toutefois pas là. Il remarque le caractère complexe et bigarré de son objet de recherche : « dans les propos qui précèdent (ἐν τοῖς πρόσθεν εἰρημένοις) », le sophiste a en effet fourni un phantasme (φάντασμα) qui suggère qu'il appartient à un autre genre que celui de la chasse (223c1-4[19]). Bien entendu, il faut d'abord lire cette réplique comme l'annonce manifeste du thème de la production de phantasmes qui prendra une place centrale dans la suite de la chasse au sophiste[20]. Cependant, on peut se demander pourquoi l'étranger se réfère « aux propos qui précèdent » pour justifier son changement de perspective et l'entame d'une deuxième division. La proximité entre la chasse par salaire et le genre de l'échange que l'on a relevée à la fin de la division permet peut-être de répondre à cette question. En poussant la division jusqu'à son terme, ou du moins jusqu'à la chasse par salaire, l'étranger semble en effet avoir réalisé que l'hypothèse sur l'appartenance du sophiste à la chasse est *incomplète* dans la mesure où elle masque la dimension d'échange inhérente à

17 Les sophistes sont caractérisés de façon similaire en *Ménon* 91a6-b8.

18 Le texte commenté est celui retenu par la nouvelle édition d'Oxford, en refusant le πιθανοθηρίας d'Heindorf. Le texte des manuscrits est très débattu. Voir les commentaires de Campbell (1867), 31 et surtout la mise au point de Benardete (1960), 129-139. Sur la position que l'interprète doit adopter vis-à-vis des variations que présentent les résumés par rapport aux divisions, voir les remarques intéressantes de Rosen (1983), 106.

19 L'analyse grammaticale de cette phrase n'est pas transparente, mais le sens général ne semble pas en question.

20 Voir chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes*.

l'activité sophistique. Cela ne signifie pourtant pas que la première définition soit elle-même incomplète ou simplement fausse. Du point de vue dialectique, elle est vraie, c'est-à-dire qu'elle est cohérente et qu'elle remplit parfaitement son rôle de clarification de la perspective selon laquelle le sophiste est un chasseur. Elle le remplit d'ailleurs si bien que c'est au sein même des structures eidétiques déployées au cours de cette explicitation que le dialecticien peut se rendre compte que sa perspective de départ est incomplète. C'est donc bien cette perspective elle-même, et non la définition à laquelle elle donne lieu, qui est fausse, c'est-à-dire qui n'est pas complètement adéquate à ce qui apparaît comme sophiste. Nous reviendrons en détail sur la distinction entre la vérité de la division et la vérité de la perspective qu'elle clarifie au moment de conclure ce chapitre. Mais en attendant, étant donné l'incomplétude de l'hypothèse selon laquelle le sophiste est un chasseur, il convient de tenter une autre hypothèse : celle d'après laquelle le sophiste participe à l'art de l'échange.

3 Deuxième, troisième et quatrième définitions : le sophiste comme commerçant

L'étranger souligne ce changement d'hypothèse en rappelant l'opposition, au sein de l'acquisition, entre, d'une part, la capture dont une partie est la chasse et, de l'autre, l'art de l'échange (223c6-8)[21]. L'échange est lui-même divisé par le couple d'idées « don/vente », très proche de, voire identique à celui que l'étranger avait utilisé pour diviser la chasse aux particuliers, ce qui confirme la présence implicite de l'échange dans la première définition. Les deux parties que le couple « don/vente » détermine sur le genre de l'échange sont le don de cadeaux et l'échange commercial (223c9-11). L'échange commercial est lui-même divisé selon le type d'objet qu'il met en jeu. Le couple « acquisition/production » permet en effet de diviser les objets de l'échange commercial et détermine deux parties de ce genre : la vente d'objets autoproduits et le trafic des produits d'autrui qui ont été acquis par le vendeur (223c12-d5). Cette

21 Nous devons à un cours de Paolo Crivelli consacré au *Politique* l'idée selon laquelle « τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον » en 223c6-7 peut désigner l'espèce de l'acquisition ayant comme partie la chasse, c'est-à-dire la capture. Si l'on comprend en revanche que « τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον » = la partie de l'acquisition qui est la chasse, comme le font la plupart des commentateurs, alors l'étranger se cite de façon inexacte puisqu'il avait auparavant opposé l'échange et la capture (en 219d5-8), et non l'échange et la chasse (peut-être est-ce néanmoins pour prévenir son lecteur de ce changement que l'étranger rapporte qu'il avait distingué deux formes d'acquisition *d'une certaine façon* (που, 223c6), comme le suggère Cordero (1993), 220 n. 45).

division est toutefois éminemment problématique puisqu'elle fait intervenir un couple de genres déjà utilisé précédemment dans la même définition, à savoir le couple « acquisition/production ». Elle implique donc qu'un type d'acquisition, l'échange commercial d'objets autoproduits, soit également, sous un certain rapport, productif. On peut penser que c'est précisément pour cette raison que cette étape n'est pas reprise dans le résumé que l'étranger donne de la seconde définition[22]. Néanmoins, comme c'était déjà le cas lors de la division de la chasse aux hommes en chasse violente et chasse persuasive, le travail de clarification conceptuel des hypothèses que nous faisons au sujet du sophiste annonce déjà la dimension productive de la technique sophistique.

Le couple de genres « intérieur/extérieur » permet de diviser le genre du trafic des produits d'autrui en deux parties dont l'extension est plus ou moins équivalente : les boutiquiers ou marchands qui travaillent à l'intérieur d'une même ville et les négociants qui circulent de villes en villes (223d6-12)[23]. Le couple « corps/âme » permet de distinguer deux parties dans l'art du négociant. Dans une partie, le négociant échange et vend ce dont le corps se nourrit et fait usage. Dans l'autre, le négociant échange et vend ce dont l'âme se nourrit et fait usage. Pour faire comprendre à Théétète en quel sens il y a un négoce spirituel, l'étranger divise ce dernier genre par le couple « alimentation/usage », ce qui lui permet de distinguer, d'une part, le négoce de biens culturels dont l'âme se nourrit, appelé art d'étalage ou exhibition de marchandises, et d'autre part le négoce de sciences dont l'âme peut se servir (223e1-224b8). Le négoce des sciences est lui-même divisé sous le rapport du couple « non-politique/politique », ce qui permet de distinguer la vente des techniques professionnelles de la vente des sciences et des discours dont l'objet est la vertu, c'est-à-dire la sophistique (224b9-c9). L'étranger clôture cette seconde définition en entrelaçant les parties de droite mises au jour lors de la division. Ce faisant, il omet, sans doute pour la raison indiquée dans le paragraphe précédent, la coupure entre la vente d'objets autoproduits et le trafic des produits acquis à autrui (224c9-d3).

Toutefois, cette coupure continue manifestement à poser problème puisque l'étranger présente maintenant une troisième définition du sophiste censée intégrer la distinction entre autoproduction et vente d'objets acquis. Dans cette troisième définition, le sophiste est défini, non plus comme un négociant circulant de villes en villes, mais comme un boutiquier ou un marchand

22 Le μεταβλητική de 224c10 se réfère à l'ἀλλακτική de 223c7, 9 (les deux sont interchangeables, *cf.* 219d4-6) et non au μεταβλητική de 223d3, voir Benardete (1960), 133.

23 Sur la genèse du négoce, du marchandage et de l'argent, voir *République* II, 370e5-371d8. Sur le caractère servile de ces professions, voir *Politique* 289e4-290a7.

établi dans une ville qui vend des connaissances relatives à la vertu, et il est indifférent qu'il les ait lui-même fabriquées ou achetées (224d4-e5). Cette tentative pour intégrer la production et l'acquisition sous une même détermination semble passer d'abord inaperçue aux yeux de Théétète[24], mais dans un second temps, quand les différentes apparitions du sophiste sont récapitulées, le jeune homme fait de la vente de connaissances autoproduites une quatrième apparition du sophiste, en plus de son apparition comme boutiquer des connaissances (231d10-11)[25]. En mettant en scène une erreur de compte liée au caractère produit ou acquis des connaissances vendues par le sophiste, Platon cherche probablement à attirer, dès les premières divisions du dialogue, l'attention du lecteur sur la dimension productive de la sophistique. En tout cas, l'insistance de cette dimension productive au sein même du travail dialectique divisant des genres issus de l'acquisition vient souligner le caractère insuffisant des hypothèses émises sur la nature du sophiste. Il est finalement remarquable que ces différentes hypothèses ou perspectives seront explicitement nommées des *apparences* du sophiste (voir 231d2). Nous reviendrons sur cette appellation capitale et ce qu'elle implique au moment de conclure ce chapitre[26]. Avant cela, deux de ces apparences doivent être encore clarifiées par la méthode de division.

4 Cinquième définition : le sophiste comme éristique

Le sophiste ne se montre en effet pas seulement comme un chasseur ou un commerçant, mais il apparaît également comme un lutteur (224e6-225a3). La lutte est elle-même divisée en lutte d'émulation et en combat (225a4-8)[27]. Ce dernier genre est divisé au moyen d'un couple de genres déjà rencontré dans la division de la chasse, à savoir le couple « action/langage », qui permet de

24 En *Sophiste* 225e3-5, Théétète compte l'éristique comme la quatrième définition du sophiste. S'il avait déjà séparé l'autoproduction et la vente de produits d'autrui, il devrait compter l'éristique comme la cinquième définition.

25 Certains commentateurs pensent toutefois qu'il est possible que Théétète ait vu clair dès le début puisqu'ils comprennent qu'en 225e3-5, le jeune homme ne compte pas l'éristique comme la quatrième définition du sophiste (voir n. précédente), mais comme son quatrième retour (et donc sa cinquième apparition ou définition). Dans ce cas, ἥκειν en 225e4 ne doit pas se comprendre comme « se présenter » ou « venir en vue », mais comme « revenir », *cf.* Isenberg (1951), 210 et Crivelli (2021), 219-220.

26 Voir ci-dessous, *Récapitulatif*.

27 Le rôle positif que peut avoir l'émulation, quand elle tend à la vertu, est décrit en *Lois* v, 731a2-b4, voir Campbell (1867), 38. Pour la sophistique comme combat, voir le « coup de poing » reçu de Socrate par Protagoras en *Protagoras* 339e1-2.

distinguer le combat violent de la contestation (225a9-b2)[28]. La contestation est divisée selon deux couples coordonnés qui déterminent la façon dont cette contestation peut avoir lieu[29]. Le premier couple est « public/privé » et le second « long/court ». La contestation macrologique en public est appelée contestation judiciaire ; la contestation en privé qui se morcelle dans l'alternance des questions et des réponses est appelée contestation contradictoire ou antilogique (ἀντιλογική) (225b3-12)[30]. Le fait que la macrologie comme la brachylogie puissent être des espèces de l'usage agonistique du *logos* vient confirmer *a posteriori* notre interprétation de la conversation introductive entre Socrate et l'étranger : à lui seul, le choix de parler longuement ou de questionner et de répondre ne peut pas garantir que celui qui parle se soucie de comment sont réellement les objets dont il parle. La conversation peut très bien être le masque d'un désir de triompher. Inversement, le dialogue de l'âme avec elle-même ne s'extériorise dans une conversation effective qu'accidentellement, quand la douceur de l'interlocuteur le permet[31].

L'étranger divise ensuite la contestation contradictoire ou antilogique à la fois d'après le type d'objet à propos duquel cette contestation a lieu *et* d'après la façon dont cette contestation a lieu[32]. Pour diviser le type d'objet de l'antilogique, l'étranger utilise le couple de genres « contrat/notions fondamentales »[33] ; pour diviser la façon dont l'antilogique procède, il utilise le couple « non-technique/technique ». Cette division à double focale permet de distinguer une partie anonyme non-technique qui concerne les contrats, d'une part, et l'éristique (ἐριστική), de l'autre, dont les participants sont capables de contester techniquement et généralement à propos des choses injustes et justes en elles-mêmes et des autres choses (225b13-c10).

Cette dernière division paraît problématique puisqu'elle prétend distinguer, parmi des techniques, celles qui participent à la technique et celles qui n'y

28 La possibilité de diviser la lutte par le couple « action/langage » est indiquée dès 219d7, ce qui démontre la très grande cohérence de la démarche de l'étranger. Sur l'omniprésence du *logos* dans les caractérisations du sophiste, voir Heidegger [1924-25] (2001), 290 et *passim*.

29 Comme le note Teisserenc (2012), 30-31.

30 Sur l'art de la contradiction et ses liens avec la misologie, voir *Phédon* 90b9-d8. Sur l'art de la contestation judiciaire et ses liens avec le maintien d'une justice de façade, voir *République* II, 365c1-d6.

31 Voir chapitre 1, *Le cadre de l'argumentation*.

32 Rien n'indique, *pace* Vlasits (à paraître), 12 n. 18, que le type d'objet sur lequel s'exerce une puissance soit le critère décisif pour identifier cette puissance et que l'on puisse dès lors traiter la manière dont elle procède comme secondaire, cf. *République* V, 477c6-d6 et chapitre 2, *La division des techniques : première approche théorique de la méthode de division*.

33 Selon l'expression de Teisserenc (2012), 30.

participent pas[34]. Pire, si le sophiste était placé dans la partie non-technique de l'antilogique, il pourrait au moins s'agir d'une amorce de la caractérisation de la sophistique comme technique paradoxale fondée sur de l'ignorance plutôt que sur de la connaissance[35], mais c'est à la partie technique de l'antilogique, c'est-à-dire à l'éristique, que le sophiste se trouve participer. Il doit donc plutôt s'agir d'une division ironique visant à railler la prétention des sophistes à être capables de contredire techniquement à propos des choses justes et injustes en elles-mêmes[36]. Le piquant de l'affaire étant que, dans une perspective platonicienne, les avocats chargés de traiter des contrats de droit privés ne sont en fait probablement pas dénués d'une certaine technique[37], ce qui, en retour, ne manque pas de rendre le lecteur sceptique quant à la connaissance censée accompagner la technique éristique. Malgré la dimension ironique de cette division, on notera cependant que l'étranger y annonce déjà la prétention universaliste de la sophistique puisqu'il la détermine comme une espèce d'éristique prétendant être capable de contredire sur les choses justes et injustes elles-mêmes, « et sur les autres choses » (καὶ περὶ τῶν ἄλλων, 225c8)[38].

L'éristique est finalement divisée par le couple « gain/perte », qui permet de distinguer la sophistique du bavardage (225d1-e5). On a beaucoup discuté pour savoir si l'étranger vise Socrate quand il évoque le bavardage. D'une part, les nombreuses références au bavardage socratique dans les dialogues (par exemple en *Gorgias* 485d1-e2 ; *Phédon* 70b10-c2 ; *Théétète* 195c1-4 ; *Phèdre* 269e4-270a1) semblent indiquer que c'est bien à Socrate que l'étranger fait ici allusion[39], mais d'autre part, cette caractérisation ferait de Socrate un

34 La voie qui consisterait, pour sauver la division, à lire, en 225c1, ἀτεχνῶς (simplement) à la place d'ἀτέχνως (sans technique) semble barrée par le Τὸ δέ γε ἔντεχνον de 225c7, qui indique un contraste entre la contestation conduite avec art (l'éristique) et celle qui ne l'est pas (la partie anonyme qui porte sur les contrats). Par ailleurs, comme l'adjectif ἄτεχνος a déjà été utilisé dans les divisions pour faire référence à un personnage dénué de technique (en 219a5), la suggestion de Crivelli (2021), 226 n. 43 selon laquelle l'adverbe correspondant, ἀτέχνως, signifie un manque de règle ou de systématicité, mais pas un manque de technique, paraît difficile à admettre.

35 Voir chapitre 9, *L'imitation savante et la doxomimétique*.

36 Comme nous le soutenons dans Zaks (2021), 270.

37 Comme le fait remarquer Teisserenc (2012), 31.

38 Voir Benardete (1984), II. p. 90 et ici-même chapitre 4, *De l'antilogique à l'apparence de science*, *pace* Notomi (1999), 82-83 n. 19 et Brown (2010), 158.

39 Campbell (1867), 40 est assez prudent, mais pense qu'il est possible que le travail de Socrate soit ironiquement décrit comme un travail à perte. Diès [1923] (1955), 317 estime que le bavard visé est le dialecticien. Pour Rosen (1983), 114 il s'agit bien d'une pique adressée à Socrate. Enfin, pour Wolff (1991), 34 (voir aussi p. 46), « le clan socratique est visé sans équivoque ».

participant à une espèce d'éristique, ce qui semble difficile à accepter[40]. Pour comprendre ce qui est ici en jeu, il faut sans doute considérer que, dans cette cinquième définition, l'étranger décrit bien Socrate, *mais du point de vue de ses adversaires*, d'après lesquels le bavardage se réduit au plaisir du bavard, à l'indifférence dont celui-ci fait preuve pour ses propres affaires et au déplaisir que ressentent les auditeurs qui y assistent[41]. Or, la prochaine définition va complètement renverser cette perspective en montrant notamment que les auditeurs de Socrate éprouvent bel et bien du plaisir à l'entendre réfuter ses interlocuteurs et que ces derniers, loin d'y perdre quoi que ce soit, bénéficient au contraire durablement de cette réfutation (230b8-c4). Dans cette hypothèse, la division entre sophistique et bavardage a pour vocation de rappeler l'opinion superficielle de ceux qui voient dans Socrate un bavard et ce, afin de mieux contraster cette opinion avec les véritables bénéfices apportés par la réfutation socratique dont il va être question dans un instant.

5 Sixième définition : la réfutation socratique

5.1 *Production, art de trier et dialectique*

Avant de se lancer dans cette sixième division, un avertissement est de mise. Du point de vue de sa richesse philosophique, cette division est incomparablement supérieure aux cinq premières réunies. Nous montrerons non seulement à la fin de la section qu'elle aboutit à décrire la pratique de Socrate, mais également qu'elle contient, dès les premières étapes de la division, des informations extrêmement précieuses sur le fonctionnement de la division dialectique elle-même. En particulier, nous allons immédiatement développer les thèses

40 Cornford (1935), 176-177, suivi par Movia (1991), 139 refuse d'accepter cette conséquence et conclut que l'étranger vise les Mégariques (qui cependant ne travaillaient pas à perte, comme le remarque Esses (2019), 300 n. 9). Pour éviter de comprendre que Platon place Socrate parmi les éristiques, Robin (1950), 1455 n. 1 de la p. 271 comprend que l'éristique en question dans cette division est différente de celle que l'on trouve, par exemple, pratiquée dans l'*Euthydème*. Cordero (1993), 221 n. 52 et Centrone (2008), 47 n. 31 doutent eux aussi que Platon fasse allusion à son maître.

41 Parmi ces adversaires, on peut compter au premier chef Calliclès qui reproche aux hommes âgés qui continuent à philosopher de « babiller dans un coin avec trois ou quatre jeunes hommes » (*Gorgias* 485d1-e2). Si Socrate lui-même se défend d'être un bavard (*Phédon* 70b10-c2), il lui arrive également de se réapproprier ironiquement les accusations de bavardage portées à son encontre (*Théétète* 195c1-4). D'ailleurs, Platon valorise le bavardage quand il en fait une condition du développement des techniques (*Phèdre* 269e4-270a1 ; *Politique* 299b2-e10). Pour tout ceci, voir Teisserenc (2012), 32 ; Esses (2019), 299-300 ; Mouze (2020), 47-48.

selon lesquelles la division dialectique s'accomplit au moyen d'un entrelacement de genres et est une technique productive.

L'étranger introduit sa sixième définition par deux séries d'exemples (παραδείγματα). La première série comporte des actions domestiques et agricoles : filtrer, cribler, vanner, trier (διακρίνειν[42]) (226b5-6[43]) ; la seconde comporte des actions artisanales et textiles : carder, démêler, tramer (226b8-10)[44]. Tous ces exemples ont pour vocation de faire apparaître à Théétète la technique unique incluse en eux : l'art de trier (διακριτική), au sein duquel s'opère une séparation, une division (διαίρεσις[45]) (226c1-9). La plupart des commentateurs estiment que l'art de trier ne rentre pas dans la division initiale entre arts productifs et arts acquisitifs[46]. Pourtant, plusieurs éléments suggèrent qu'il est subordonné à la production[47]. Tout d'abord, un peu plus loin dans le raisonnement, on apprendra que la médecine est subordonnée à la purification (καθαρμός) (226e8-227a1), elle-même subordonnée à l'art de trier (226d5-11). Or la médecine est bien une partie du soin des corps mortels (*Protagoras* 354a5) qui, dans le *Sophiste*, est explicitement mentionné comme relevant de la production (219a10-11). Ensuite, on peut remarquer que l'art du cardage (ξαντική), qui figure parmi les exemples permettant d'introduire l'art de trier, est un art productif (*Politique* 282e4). Enfin, l'étranger entame la sixième définition par un proverbe que Théétète complète : comme on ne peut prendre le sophiste d'une seule main … il faut y mettre les deux (226a6-8). Puisque les cinq premières définitions partaient de l'une ou l'autre partie du genre des techniques acquisitives, l'étranger fait sans doute allusion de manière figurée à la nécessité de passer à l'autre moitié des techniques, à savoir la moitié productive. Mais si l'art de trier est subordonné à la technique productive, est-il pour autant issu d'une division de la production ?

En se basant sur un passage du *Politique* où sont distingués les arts d'assemblage (συγκριτική) et de tri ou de séparation (διακριτική) (*Politique* 282b4-9), il

42 Malgré sa présence dans tous les manuscrits, le dernier terme cité est suspecté par les éditeurs, car il anticipe la suite du raisonnement.

43 Curieusement, Cordero (1993), 98 ne traduit pas cette première série d'exemples.

44 *Cf.* Teisserenc (2012), 33.

45 Même s'il est convaincant, le plaidoyer d'Herrmann (1998), 109-114 pour remplacer διαιρετικά par διακριτικά en 226c3 occulte le fait que, sous couvert d'une énumération de techniques professionnelles, l'étranger est en train de faire allusion *à ses propres divisions*, comme nous allons le voir dans un instant. Lott (2012), 38 ; Mouze (2019), 19 et Mouze (2020), 22, 42 remarquent également la dimension réflexive des exemples avancés par l'étranger.

46 Voir Cornford (1935), 171, 177-178 ; Notomi (1999), 64 n. 70 ; Centrone (2008), 49 n. 32 ; Brown (2010), 159 n. 18 ; Dorion (2012), 253 ; Teisserenc (2012), 33 ; Mouze (2020), 44.

47 Voir Rickless (2010), 293-294 ; Zaks (2020).

serait en effet tentant de détecter, en deçà de l'introduction de l'art de trier par des exemples, une division des arts productifs au moyen du couple « séparation/assemblage »[48]. Cette possibilité exégétique peut être maintenue, à condition de considérer attentivement l'exception que constitue la dialectique elle-même[49]. Exception non pas tant parce qu'après avoir divisé le dialecticien procède à un entrelacement final des parties de droite dans un *logos*, mais parce qu'il est possible de concevoir une division d'un genre par un couple de genres mutuellement exclusifs *comme un mélange ou un entrelacement opéré sur le plan intensionnel*[50]. Ce dernier point permet d'approfondir l'approche théorique de la méthode de division fournie au chapitre précédent[51] : pour diviser un genre donné, il convient non seulement de mobiliser un couple de genres mutuellement exclusifs, mais il faut encore entrelacer ou mélanger ce couple au genre à diviser. Ce mélange a pour effet de diviser exhaustivement l'extension du genre à diviser : une partie des membres de l'extension du genre divisé participe au premier des genres diviseurs, l'autre au second.

Cette façon d'interpréter la division de l'extension du genre comme résultant d'un mélange, opéré sur le plan intensionnel, du genre à diviser avec le couple de genres diviseurs présente l'avantage herméneutique considérable de créer un pont entre la méthode de division pratiquée dans la coque du *Sophiste* et l'étude des très grands genres qui constitue une partie du cœur du dialogue. En effet, dans cette hypothèse, et la division dialectique et l'étude des très grands genres supposent un mélange, une communauté ou un entrelacement des genres[52]. Nous verrons en particulier qu'une telle perspective permet de donner un sens satisfaisant à la difficile description de la science dialectique qui semble marier des références au cœur du *Sophiste* et à sa coque[53]. Mais

48 Dixsaut [1985] (2001), 340 pense plutôt, en se basant sans doute sur 219a10-11, que, dans ce passage, la production humaine de réalités est divisée en fabrication et soin.

49 Nous complexifions donc notre position défendue dans Zaks (2020), 532-534, en considérant ici le cas particulier de la dialectique (ce que Platon ne fait pas explicitement).

50 Sur ce point capital, voir Delcomminette (2000), 70, 82-83. Movia (1991), 184 ; Muniz et Rudebusch (2018), 399-401, insistent également sur le fait que les objets de la division possèdent à la fois une intension et une extension.

51 Voir chapitre 2, *La division des techniques*.

52 Au seuil de la partie constructive du cœur du dialogue, l'étranger reformule l'idée que les genres ne peuvent se mélanger (ἄμεικτα, 251d7) en disant qu'ils n'ont aucune puissance de communiquer (μηδεμίαν δύναμιν κοινωνίας, 251e9), ce qui tend à prouver qu' « être mélangé à » et « avoir une communauté avec » sont considérés comme des relations équivalentes. La notion d'entrelacement implique peut-être une dimension « active » ou « subjective » supplémentaire, mais elle suppose certainement, comme condition nécessaire, le mélange ou la communauté des genres.

53 Voir chapitre 7, *La description de la dialectique*.

outre l'avantage herméneutique lié à cette façon de concevoir la division, le texte du *Sophiste* lui-même semble appuyer l'idée selon laquelle une division d'un genre implique une communauté de ce genre avec un couple de genres mutuellement exclusifs. Ainsi, le changement et la stabilité qui divisent l'être en ce qui change et ce qui est stable (250c12-d1) sont en effet explicitement dits avoir une communauté avec lui (πρὸς τὴν τῆς οὐσίας **κοινωνίαν**, 250b10-11)[54]. Pour en revenir à notre passage, le fait que la division dialectique suppose une communauté du genre divisé avec les genres diviseurs permet peut-être de comprendre pourquoi l'étranger choisit d'introduire l'art de trier par le biais d'exemples sans mentionner la contrepartie possible qu'est l'art d'assembler : dans le cas particulier de la dialectique, séparer et assembler cessent d'être des opérations mutuellement exclusives.

Pourtant, même si l'on admet que la dialectique divise en mélangeant, peut-on considérer qu'elle soit bien elle-même un art productif ? La suite de la division semble montrer que oui.

L'art de trier peut en effet lui-même être divisé par, c'est-à-dire peut s'entrelacer avec, deux idées mutuellement exclusives qui sont la neutralité et les préférences axiologiques[55]. Cette division permet de distinguer, d'une part, la séparation du semblable à partir du semblable (τὸ δ' ὅμοιον ἀφ'ὁμοίου, 226d2-3) qui reste anonyme, et de l'autre, le tri qui garde le meilleur et rejette le pire, appelé universellement purification (καθαρμός) (226c10-d11). Cette division est acceptée par Théétète puisqu'elle se trouve être illustrée par les deux séries d'exemples au moyen desquelles l'étranger avait introduit l'art de trier : les opérations agricoles mentionnées procèdent à une purification ; le cardage, le démêlage et le tramage séparent le semblable du semblable. Avant de montrer que la division de la purification mène finalement à une description de la pratique socratique[56], arrêtons-nous un instant sur l'art de séparer le semblable du semblable. Il semble possible de voir dans cet art une allusion à la méthode de division elle-même. Et pour cause, au moment de diviser la purification, les interlocuteurs du dialogue rencontrent des arts dont le nom semble parfaitement ridicule, comme par exemple la cosmétique. Cependant, l'étranger s'empresse de préciser que la méthode des raisonnements, le chemin des *logoi* (τῇ τῶν λόγων μεθόδῳ, 227a7-8) qu'il emprunte ne se soucie ni de l'utilité, ni de la réputation des techniques envisagées, ni de la beauté de leurs noms, mais

54 Nous reviendrons sur ce point important au chapitre 7, *Le discernement adéquat du dialecticien*.

55 Nous reprenons la terminologie à Teisserenc (2012), 39.

56 Notons d'ores et déjà que d'après Socrate, la purification qui sépare l'âme (le meilleur) du corps (le moins bon) est l'exercice propre au philosophe (*Phédon* 67b7-d11), comme le rappelle Cordero (1993), 221 n. 56.

s'efforce de comprendre la parenté et l'absence de parenté de tous les arts pour en « acquérir l'intelligence » (τοῦ κτήσασθαι [...] ἕνεκα νοῦν, 227a10-b1). Aussi, du point de vue de leur ressemblance (κατὰ τὴν ὁμοιότητα, 227b3), aucun art n'est plus ridicule que l'autre. Par exemple, illustrer l'art de la chasse par l'art du général n'est pas plus grandiose que de l'illustrer par la chasse aux poux, mais seulement plus prétentieux (227a3-b6). Comme la méthode de division utilisée par l'étranger neutralise la différence axiologique entre les genres qu'elle divise pour les considérer seulement sous le rapport de leur ressemblance, il est probable qu'elle soit comprise sous l'art de séparer le semblable du semblable. Cet art, ou du moins une de ses parties, ne doit donc pas nécessairement rester anonyme comme le suppose l'étranger, mais peut être baptisé « dialectique » voire « division dialectique »[57].

Comme la dialectique est une espèce de tri et que le tri est une espèce de production, il suit bien de nos développements que la dialectique est une technique productrice. Mais productrice de quoi ? Non pas des idées, des genres ou des formes elles-mêmes, mais de leur *logoi*, c'est-à-dire de l'entrelacement de noms de genres qui constitue la définition, l'explicitation ou encore le déploiement temporel de ces idées. Le fait que le *logos* ait été envisagé auparavant comme un instrument d'acquisition (219c5) et de capture (219d7) ne constitue pas une objection contre cette hypothèse. En effet, dans la cinquième définition du sophiste, l'étranger indique clairement qu'utiliser le *logos* comme un instrument d'acquisition et de capture revient à l'utiliser de façon éristique et antilogique (225a13-b1), c'est-à-dire non pas de façon dialectique.

Les deux premières coupures de la sixième définition du sophiste sont donc capitales pour mieux comprendre la division dialectique : celle-ci est une technique productrice de *logoi* qui divise et sépare des déterminations génériques indépendamment de leur valeur axiologique en entrelaçant le genre divisé avec un couple de genres mutuellement exclusifs. Reste maintenant à découvrir ce que peut nous enseigner la division de l'autre moitié de l'art de trier, c'est-à-dire la purification.

5.2 *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement*

L'étranger divise la purification au moyen du couple « corps/âme ». Il divise ensuite immédiatement le genre des corps au moyen du couple « animé/inanimé ». La purification des corps animés est à son tour divisée par le couple « intérieur/extérieur », ce qui permet de distinguer la gymnastique et la médecine, qui purifient l'intérieur du corps, de l'art du baigneur, qui purifie l'extérieur

57 Voir Wolff (1991), 48 ; Teisserenc (2012), 39 ; Mouze (2020), 104.

du corps et dont le nom est méprisé. Quant à la purification des corps inanimés, elle ne peut être divisée par le couple « intérieur/extérieur » puisqu'il n'y a de sens à parler d'intériorité d'un corps que quand celui-ci est animé (*Phèdre* 245e5-6)[58]. La purification des corps inanimés regroupe le foulage et la totalité de la toilette qui s'éparpillent en des noms qui semblent parfaitement ridicules (226e1-227a7).

Ces divisions successives suscitent une difficulté. Puisque seule la division de la purification au moyen du couple « corps/âme » sera reprise dans la suite du travail définitionnel, et ce afin d'isoler la purification qui s'adresse à l'âme et à la pensée (227b6-c10), on peut s'interroger sur les raisons qui poussent l'étranger à diviser le genre des corps, qui plus est en y réintroduisant une dimension psychique. Une première explication possible est que la division des corps permet d'aborder des techniques dont le nom semble ridicule, comme le foulage et la cosmétique. Or, nous venons de voir que l'étranger prend le temps de désamorcer cette impression de ridicule en insistant sur la neutralité axiologique de sa méthode (227a7-b6). La division des corps fournit donc l'occasion d'une précision importante sur la méthode de division. Ensuite, l'équivalence entre la notion de « corps animé » et de « corps vivant » (226e8 avec 227c1), découverte lors de la division des corps, anticipe une étape importante de la confrontation avec les géants réformés, qui a lieu beaucoup plus loin dans le dialogue. Nous verrons en effet comment l'étranger extorque de ces penseurs matérialistes la reconnaissance de l'être des vertus en passant par l'équivalence du vivant mortel et du corps animé (voir 246e5-247a4[59]). Enfin, la mise en évidence de l'art de la gymnastique et de la médecine comme moyens de purifier l'intérieur d'un corps vivant prépare l'analogie avec l'éducation et la justice dont la fonction est de purifier les vices de l'âme (228e6-229a11).

Plus précisément, l'étranger distingue deux types de mauvaise condition (πονηρία) ou de vice (κακία) dans l'âme. Le premier est comparable à la maladie du corps, le second à sa laideur (227d4-228a2). Face à l'incompréhension de Théétète (228a3)[60], l'étranger précise son propos. La maladie est conçue comme une discorde, une dissension (στάσις), c'est-à-dire une destruction née

58 *Cf.* Teisserenc (2012), 34 n. 1. Sur la question du corps animé, on lira aussi les remarques intéressantes de Heidegger [1924-25] (2001), 343.

59 Et chapitre 6, *L'examen des géants réformés*.

60 Qui s'explique peut-être par l'oscillation entre πονηρία et κακία dans ce passage : Théétète étant prêt à admettre que maladie et laideur sont des mauvaises conditions de l'âme (πονηρία), mais pas des défauts moraux (κακία), voir Rosen (1983), 122 et la suite du texte principal.

de quelque désaccord entre ce qui est par nature apparenté (228a4-9[61]). La laideur, quant à elle, est la déformation liée à l'absence de mesure ou à l'asymétrie (ἀμετρία) (228a10-b1).

Ces déterminations générales de la maladie et de la laideur sont ensuite appliquées au cas de l'âme. On peut en effet constater, chez ceux qui se portent mal, des désaccords entre leurs opinions et leurs désirs, leur courage et leurs plaisirs, leur raison et leurs chagrins, et entre toutes ces choses les unes avec les autres, alors que tous ces mouvements de l'âme sont nécessairement apparentés[62]. En ce sens, la mauvaise condition de l'âme est maladie et discorde (228b2-10). On remarquera qu'à ce niveau du texte, la mauvaise condition (πονηρία) n'est plus interchangeable avec le vice de l'âme en général, mais s'identifie spécifiquement à la discorde. Cette modification sera confirmée quand, dans le résumé qu'il propose de sa division, l'étranger classe la mauvaise condition comme une espèce de vice de l'âme (228d6-9). Nous verrons que cette façon d'osciller entre les usages générique et spécifique d'un terme se reproduira dans le dialogue[63]. Sans doute a-t-elle pour but de détacher l'attention du lecteur des noms pour l'entraîner à considérer la chose même désignée par ces noms. En tout cas, ce refus d'adopter une terminologie fixe répond à la méfiance dont l'étranger avait fait preuve à l'égard d'un accord purement nominal au moment d'entamer sa recherche[64]. Il est également important de noter que le désaccord dont l'âme malade est le siège intervient entre ce qui est

61 La phrase τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἔκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν en 228a7-8 peut également se traduire par « une destruction de ce qui est par nature apparenté née de quelque désaccord » (quand τοῦ φύσει συγγενοῦς est construit avec διαφθοράν), voir Mouze (2019), 91. Certains éditeurs (dont la nouvelle OCT) préfèrent suivre la citation que Galien donne de ces lignes, à savoir τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφοράν, ce qui peut être rendu par « une dissension entre ce qui par nature apparenté provenant d'une destruction » (quand τοῦ φύσει συγγενοῦς est le complément de διαφοράν), voir White (1993), 14 ; Centrone (2008), 55 n. 34, mais aussi par « une dissension provenant d'une destruction de ce qui est par nature apparenté » (quand τοῦ φύσει συγγενοῦς est le complément de διαφθορᾶς), possibilité envisagée par Peramatzis (2020), 338. D'autres variantes sont possibles si τοῦ φύσει συγγενοῦς est construit *apo koinou*. La seule chose que l'on peut établir est que, dans la suite du raisonnement, il est bien question d'un *désaccord* entre les mouvements de l'âme naturellement apparentés (*cf.* διαφερόμενα 228b4), que ce désaccord soit la cause d'une destruction ou que cette destruction soit la cause de ce désaccord.

62 Comme exemple de dissension dans l'âme, on peut citer le cas de Léontios qui, en remontant du Pirée, désirait regarder les cadavres gisant près de l'exécuteur public tout en s'indignant de ce désir, voir *République* IV, 439e2-440b8. Pour la notion de mouvements de l'âme, voir *Lois* X, 896e8-897a4.

63 Voir chapitre 8, *La définition du logos* ; chapitre 9, *S'instrumentaliser soi-même pour produire des phantasmes*.

64 Voir chapitre 2, *L'insuffisance des noms et la nécessité d'un accord sur la chose même*.

naturellement apparenté (Συγγενῆ γε μὴν ἐξ ἀνάγκης σύμπαντα γέγονεν, 228b6). Autrement dit, une âme ne naît pas malade, elle le devient : il y a rupture d'un accord originel et naturel.

Pour rendre compte de la laideur, l'étranger commence par montrer à Théétète que l'ἀμετρία, l'absence de mesure ou l'asymétrie, n'est pas seulement une propriété des objets inertes comme des statues ou des tableaux, mais qu'elle peut également être une propriété des phénomènes dynamiques : ce qui, participant à un mouvement, à chaque fois qu'il prend son élan, n'atteint pas le but qu'il se fixe, se trouve en situation d'asymétrie (ἀμετρία) avec ce but (228c1-6). L'étranger applique ensuite ce principe au mouvement de l'âme qui est à l'origine de l'ignorance. Dans la mesure où toute ignorance est involontaire (228c7-8), le mouvement à l'origine de l'ignorance ne peut avoir pour but l'erreur, mais doit au contraire viser la vérité[65]. Pour l'âme, ignorer consiste donc à s'élancer vers la vérité, mais à s'écarter de la compréhension (παραφόρου συνέσεως) et à se retrouver « hors de son bon sens » (παραφροσύνη[66]) (228c10-d3). Ainsi, l'absence de mesure ou l'asymétrie entre la vérité vers laquelle s'élance l'âme et le résultat auquel elle parvient quand elle ignore montre qu'il faut poser l'ignorance comme une forme de laideur de l'âme (228d4-5). D'après certains commentateurs[67], cette asymétrie, à l'instar de la discorde qui a lieu entre les mouvements de l'âme, rompt une parenté naturelle. Cependant, dans le cas de l'ignorance, l'étranger ne parle jamais de parenté naturelle. Plus encore, le contraste entre les façons de traiter l'ignorance et la mauvaise condition, à savoir l'éducation et la punition (229a4-11), suggère que c'est naturellement ou spontanément que l'âme manque la vérité qu'elle vise : si tous les hommes peuvent bénéficier d'une éducation, tous ne doivent pas être punis. L'âme devient parfois malade et en mauvaise condition, mais elle est spontanément laide et ignorante.

Le fait que la vérité soit caractérisée comme l'objectif posé par un élan de l'âme (ὁρμωμένης ψυχῆς, 228c10-d1) confirme cependant certains de nos développements antérieurs.

---

65 Prenons garde à ne pas confondre le caractère involontaire de l'ignorance et l'« intellectualisme socratique ». Socrate montre que le fait que nous voulions être heureux nous empêche de vouloir le mal (*Ménon* 77b7-78b2) et qu'en conséquence, nous ne faisons pas le mal volontairement, mais par ignorance (*Protagoras* 352c2-358a1). Cet argument *suppose* que l'ignorance est involontaire, ce n'est pas ce qu'il tente de démontrer. Sur le rapport entre ce passage et l'« intellectualisme socratique », voir n. 76.

66 Dans l'esprit des étymologies du *Cratyle*, Platon fait dériver παραφροσύνη de παράφορα συνέσεως. Sur cette étymologie, voir Sedley (2019), 290-296. Sur la valeur des étymologies dans le *Sophiste*, voir nos remarques ci-dessus dans *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

67 Comme Rosen (1983), 122.

Tout d'abord, si l'ignorance est un mouvement asymétrique ou sans mesure, on peut supposer que la connaissance est à l'inverse un mouvement symétrique ou mesuré qui, orienté par l'éducation, permet à l'âme d'atteindre son but, la vérité[68]. Or, cette façon de concevoir la connaissance comme un mouvement de l'âme valide *a posteriori* notre supposition sur l'impossibilité de dissocier le *logos* dialectique produit par le dialecticien du mouvement de questions et de réponses qui y a conduit[69].

Ensuite, nous proposons de comprendre la dimension symétrique ou mesurée de ce mouvement à partir de la notion de *cohérence* dont nous avons déjà vu qu'elle est centrale pour la démarche du dialecticien et pour le *logos* qu'il produit[70]. En associant méthodiquement des idées qui consentent à se mélanger en vue de diviser un genre[71], le dialecticien produit un *logos* dialectique au sein duquel toutes les idées peuvent être dites proportionnées les unes par rapport aux autres et dans lequel aucune idée ne rentre en conflit avec aucune autre[72]. Nous verrons, en outre, au moment d'examiner la description de la science dialectique au cœur du dialogue, que cette capacité d'associer les idées entre elles à des effets sur l'âme du dialecticien qui les pense[73], ce que l'étranger laisse déjà entendre dans notre passage en évoquant la mesure ou la proportion qui lie la chose mue et le but qu'elle se fixe (228c4), en l'occurrence l'âme du sujet connaissant et l'idée ou la forme qu'elle se donne à penser.

Cette division complexe et riche du vice de l'âme est finalement résumée par l'étranger. Il y a deux espèces du vice dans l'âme. L'une est appelée mauvaise condition par la foule, et c'est manifestement une maladie. L'autre, la foule l'appelle ignorance, mais refuse que cette ignorance soit à elle seule un vice (228d6-11). Ce passage a probablement pour fonction de démontrer

68 En accord avec Sedley (2019), 296.

69 Voir chapitre 2, *La définition de la pêche à la ligne*.

70 Voir chapitre 2, *La division des techniques*. Comparer Peramatzis (2020), 338-348 qui mobilise également la notion de cohérence pour interpréter ce passage, mais juge cependant qu'elle n'est pas une condition suffisante pour atteindre ou définir la vérité. Pour un avis contraire, voir Beere (2019), 169-173. Notre interprétation a pour spécificité de comprendre la cohérence comme intervenant au premier chef entre les idées entrelacées dans un *logos* dialectique, non entre des opinions (voir n. 72).

71 Voir ci-dessus, *Production, art de trier et dialectique*.

72 La cohérence intervient donc au premier chef entre les idées entrelacées dans un *logos* dialectique. La vérité d'une opinion et la cohérence entre plusieurs opinions peuvent résulter d'un travail de clarification dialectique préalable (*cf.* chapitre 9, *L'imitation savant et la doxomimétique*), elles ne se confondent pas avec ce travail, qui fait intervenir des formes et qui ne s'exprime nullement par des opinions. La connaissance des formes comme condition de la cohérence des opinions est bien mise en évidence par Beere (2019), 173-178.

73 Voir chapitre 7, *La science des hommes libres*.

l'inconséquence de la foule : d'une part, la dimension involontaire de la maladie, de la discorde des mouvements de l'âme ne l'empêche pas de considérer qu'il s'agit là d'un vice de l'âme[74] ; de l'autre, la foule, arguant du caractère involontaire de l'ignorance, considère que ce n'est pas un vice et qu'au fond, on peut très bien vivre en étant ignorant[75]. Or il n'y a aucune raison de maintenir cette inconséquence : maladie et laideur, mauvaise condition et ignorance de l'âme sont également involontaires et également vicieuses[76]. Théétète reconnaît qu'il a lui aussi quelque peu hésité au début de cette étape de la division, mais qu'il y a bien deux genres de vice dans l'âme : la lâcheté, l'intempérance et l'injustice sont des maladies de notre âme tandis que l'état d'ignorance, sous ses multiples et diverses formes, doit être tenu pour de la laideur (228e1-5).

Comme nous l'avons vu, la division des corps a permis d'isoler la gymnastique et la médecine comme techniques de purification de l'intériorité d'un corps vivant. L'étranger reprend ces divisions préalables à la lumière des analyses qu'il vient de proposer et affirme que la gymnastique traite la laideur du corps et la médecine sa maladie. Analogiquement, concernant ces maladies de l'âme que sont la démesure, l'injustice et la lâcheté, la punition est, de toutes les techniques, celle qui convient naturellement à la Justice[77], tandis que, pour traiter de cette laideur de l'âme qu'est l'ignorance en son ensemble, c'est l'enseignement (διδασκαλική) qui est le plus approprié (228e6-229a11). En vue de prévenir un malentendu qui surviendra ultérieurement, nous pouvons d'ores et déjà noter que la justice punitive et la médecine, l'enseignement et la gymnastique ne sont pas assimilés l'un à l'autre, mais qu'ils sont comparés en raison de la similitude de leurs objets, à savoir, respectivement, la maladie et

74 Sur la dimension involontaire de la maladie, voir *Timée* 86c3-e3.

75 Cette lecture se rapproche de celle proposée par Gooch (1971), 127-128 n. 8. Voir aussi Sedley (2019), 293.

76 Puisque les deux formes de vice de l'âme dégagées ici sont involontaires, il apparaît que l'étranger considère, comme Socrate, que nul ne fait le mal volontairement. Reste à savoir si le Socrate des premiers dialogues aurait considéré la maladie de l'âme comme une autre forme de vice à côté de l'ignorance. En tout cas, celui du livre IV de la *République* l'aurait considérée comme telle. Sur cette question, voir Teisserenc (2012), 35-36.

77 Nous suivons la conjecture de Cobet de Δικῃ pour δική en 229a6 (également suivie par Diès [1923] (1955), 322). La mention de la « Justice » à laquelle convient le mieux l'art punitif laisse ouverte la possibilité de l'existence d'une justice divine. Cette allusion explique pourquoi Théétète répond à l'étranger en 229a7-8 que relativement à l'injustice, la lâcheté et la démesure, la technique punitive correspond à la Justice, « du moins selon l'humaine opinion » (ὁ γοῦν εἰκός, ὡς εἰπεῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην δόξαν). Il s'agit sans doute d'une formule de prudence en regard de la possibilité d'une justice divine dont les voies ne sont pas claires pour Théétète. Sa réserve ne doit donc pas être prise comme une indication du caractère non-platonicien de la thèse selon laquelle la πονηρία doit être punie, comme le croit Kerferd (1954), 87.

la laideur. Ce constat permettra en particulier d'expliquer que, selon un autre point de vue que celui de la spécificité de son objet, un certain type d'enseignement puisse être comparé à la médecine[78].

Le raisonnement se poursuit par la division de la purification de l'ignorance, c'est-à-dire l'enseignement. Plus exactement, l'étranger cherche à diviser l'ignorance « par le milieu », pour ensuite identifier les deux parties de l'enseignement qui correspondraient nécessairement à ces deux espèces d'ignorance (229b1-10). L'ignorance est ainsi divisée par le couple « simple/double » qui permet de distinguer l'erreur simple et l'erreur redoublée en une croyance en son erreur. Croire savoir ce qu'on ne sait pas (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι), c'est de la stupidité ou encore de la bêtise (ἀμαθία), qui est la chose la mieux partagée du monde (229b11-c10)[79]. Peut-être Platon nous offre-t-il d'ailleurs un exemple de bêtise et de vanité à travers la pointe de chauvinisme que laisse poindre la réplique suivante de Théétète. Celui-ci, procédant à la division de l'enseignement correspondant à la distinction entre les deux types d'ignorance dégagés, distingue, d'une part, l'enseignement professionnel qui rectifie les erreurs simples et, de l'autre, l'éducation (παιδεία) qui purifie la vanité consistant à croire que l'on sait ce que l'on ne sait pas (229d1-3). Si la division est en principe certainement valide (elle se retrouve en *Philèbe* 55d1-4), Théétète ne peut s'empêcher de préciser que c'est d'Athènes que vient le terme παιδεία, soulignant ainsi son patriotisme[80] et, peut-être du même coup, la part de vanité qui réside en tout homme[81].

Finalement, l'étranger croit pouvoir distinguer deux formes d'« enseignement dans les discours » (Τῆς ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλικῆς, 229e1), une périphrase qui semble être synonyme du terme παιδεία. L'une présente un chemin raboteux, l'autre partie est plus aplanie. Face aux questions de Théétète, l'étranger décrit plus avant l'une de ces formes, sans dire explicitement s'il s'agit du chemin aplani ou raboteux. Cette première forme d'enseignement dans les *logoi*, héritée des pères et vénérable par son ancienneté, encore utilisée par les pères actuels, consiste à alterner colère violente et tendre exhortation quand les fils commettent quelque faute. Dans son ensemble, il s'agit d'admonestation, ou si l'on suit l'étymologie du terme grec, de « mettre l'intelligence dans quelqu'un »

78 Voir *La réfutation socratique* ci-dessous.

79 Cette forme redoublée de l'ignorance est constamment mise en évidence dans les dialogues, depuis l'*Apologie* 21b9-d8 jusqu'aux *Lois* IX, 863c2-6. Pour d'autres références, on se rapportera à Diès [1923] (1955), 323 n. 2.

80 Comme le note Rosen (1983), 128.

81 Après tout, on ne sait pas quelle παιδεία Théétète a en tête. Si la division entre enseignement technique et éducation est bien celle de Platon (*Philèbe* 55d1-4), elle est aussi revendiquée par Protagoras (*Protagoras* 318d5-319a7).

(νουθετητική) (229d5-230a4)[82]. Notons que la description de l'admonestation ne permet pas de trancher sur le caractère raboteux ou aplani de ce chemin dans la mesure où il comporte manifestement une alternance entre douceur et rugosité. Nous allons voir immédiatement que la seconde partie de l'éducation se caractérise par la même ambiguïté, et que l'indécidabilité quant à la rugosité ou la douceur des méthodes est sans doute volontairement maintenue. Néanmoins, une caractéristique sépare fermement la seconde voie éducative de la première, c'est la réflexivité de la seconde voie[83]. En effet, c'est seulement après « s'être donné à eux-mêmes le *logos* » (λόγον ἑαυτοῖς δόντες, 230a5) que certains réalisent que la bêtise est aussi involontaire que ne l'est l'ignorance dont elle est une espèce et que celui qui pense être sage ne voudra jamais apprendre rien de ce à propos de quoi il s'imagine être sage. Par conséquent, le reproche et la recommandation ne peuvent qu'être voués à l'échec tant que fait obstacle la certitude d'avoir raison de celui qui est admonesté (230a5-10). Mais comment ceux qui sont venus à réaliser cela se proposent-ils de se débarrasser des certitudes aveuglantes de la bêtise ? La réponse de l'étranger contient l'une des descriptions les plus nettes de la méthode socratique que l'on puisse trouver dans les dialogues, ou du moins est-ce la thèse que nous allons défendre à présent.

5.3 *La réfutation socratique*[84]

Pour se purifier des certitudes aveuglantes de la bêtise (ἀμαθία), ceux qui ont réalisé l'inefficacité de l'admonestation se livrent à une réfutation (ἔλεγχος, 230d1, d8, 231b6) de l'illusion de savoir. Dans ce cadre, ils

> interrogent (Διερωτῶσιν) un homme sur les points dont il peut se figurer qu'il parle pour dire quelque chose, alors qu'il en parle pour ne rien dire (λέγων μηδέν) ; en suite de quoi, ces opinions, en tant qu'elles sont celles d'individus dont la pensée est flottante, ils les soumettent sans difficulté à un examen (εἶθ' ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥᾳδίως ἐξετάζουσι), et, les rassemblant dans leurs propos en un même groupe, il les confrontent les unes avec les autres ; puis, en faisant cela, ils font voir qu'elles sont en même temps (ἅμα), sur les mêmes sujets (περὶ τῶν αὐτῶν), en relation avec les mêmes choses (πρὸς τὰ αὐτά) en contradiction sous les mêmes rapports (κατὰ ταὐτά) elles-mêmes avec elles-mêmes (230b1-8)[85].

---

82 Pour la compréhension étymologique de νουθετητική, voir Benardete (1984), II. p. 97. Pour un exemple d'admonestation, voir *Protagoras* 325c5-d7 et Campbell (1867), 56.

83 Point bien noté par Mouze (2019), 211.

84 Cette section reprend des résultats parus dans Zaks (2018), 372-379.

85 Traduction Robin (1950), 278 légèrement modifiée.

Le lecteur des dialogues socratiques ne peut qu'être interpellé par cette description. Rappelons en effet qu'au début de l'*Apologie*, Socrate explique qu'afin de contredire l'oracle de la Pythie d'après lequel il est le plus sage de tous les hommes, il entreprit d'interroger (διηρώτων, 22b4) les Athéniens et les étrangers de passage à Athènes qui prétendaient être sages. Mais alors qu'il cherchait à réfuter l'oracle en trouvant quelqu'un de plus sage que lui, Socrate réalisa que ceux qu'il interrogeait – qu'ils soient poètes, artisans ou d'influents politiciens – n'étaient pas sages et étaient même ignorants (ἀμαθίαν, 22e3-4) des choses dont ils parlent. À partir de ce constat, Socrate décida de se mettre au service du dieu en évaluant les prétentions à la sagesse de ses concitoyens et des étrangers de passage à Athènes (*Apologie de Socrate* 20d2-23c1). Cette façon dont Socrate se défend témoigne d'une première similitude frappante entre sa pratique argumentative et la méthode de réfutation décrite dans la sixième définition du *Sophiste* : aussi bien l'examen mené par Socrate que la méthode décrite dans la sixième définition révèlent l'ignorance d'un interlocuteur en l'interrogeant et le questionnant[86]. Mais Socrate procède-t-il à son examen interrogatif et révèle-t-il l'ignorance en suivant la méthode décrite dans le *Sophiste* ? Pour le découvrir, penchons-nous sur certaines réfutations des dialogues socratiques, dans lesquels Socrate examine les opinions de politiciens, de poètes et d'autres membres de la société athénienne sur des vertus fondamentales.

Par exemple, dans le *Lachès*, Socrate interroge le général Lachès, un politicien important à l'époque, prétendant savoir ce qu'est le courage (*Lachès* 190e3-4). Pourtant, les questions de Socrate montrent que les opinions de Lachès concernant le courage sont contradictoires. D'une part, Lachès pense que le courage est une certaine fermeté de l'âme (192b9) et une belle chose (192c5-7, d8) ; de l'autre, il considère que la fermeté de l'âme n'est pas toujours une belle chose, par exemple quand elle est accompagnée par l'irréflexion (192d1-6)[87]. De façon similaire, dans l'*Hippias Majeur*, le sophiste Hippias soutient qu'il sait ce qu'est la beauté (*Hippias Majeur* 287e2-3). Mais, dès que Socrate l'interroge, ses croyances concernant la beauté apparaissent comme contradictoires : Hippias estime que l'essence de la beauté (αὐτὸ τὸ καλόν, 288a9) est une belle jeune fille (288a8-b3), mais reconnaît cependant qu'une belle jeune fille est laide en

86 On pourrait peut-être également noter une dissemblance entre la pratique de Socrate et la méthode de réfutation décrite dans la sixième définition : alors que Socrate se considère comme étant au service du dieu (*Apologie de Socrate* 23b4-c1), la réfutation décrite dans le *Sophiste* est une méthode d'enseignement. Cependant, nous allons voir immédiatement que Socrate est parfois prêt à se considérer lui-même comme un enseignant.

87 Au sujet de cet argument, voir la reconstruction de Young (2009), 57.

comparaison avec le genre des dieux (289a8-c8)[88]. Dans le *Gorgias* également, Socrate, par ses questions, démontre que l'hédonisme de Calliclès est incohérent. Calliclès soutient en effet (i) que le plaisir et le bien sont identiques (*Gorgias* 495d3-4) et (ii) qu'un couple d'affections pouvant être expérimentées au même moment ne peut être le bien et le mal (496c1-5). Mais (i) et (ii) sont contradictoires, car Calliclès reconnaît (iii) que, quand une personne assoiffée boit, elle éprouve du plaisir et de la peine simultanément (496e4-9). Face à ces contradictions, Lachès, Hippias et Calliclès proposent d'autres définitions du courage, de la beauté et du bien. Néanmoins, Socrate reprend inlassablement son questionnement et semble toujours capable de révéler des contradictions entre leurs opinions[89]. Or, puisque Socrate suppose que mettre au jour les contradictions doxiques de son interlocuteur est suffisant pour réfuter sa prétention au savoir[90], il peut conclure, comme il le fait dans l'*Apologie*, qu'il a réfuté ces hommes qui se prétendent sages et que ceux-ci ne savent en réalité *pas* ce qu'ils prétendent savoir.

Depuis au moins la seconde moitié du dix-neuvième siècle, les commentateurs ont baptisé cette façon d'interroger et de révéler des contradictions « l'*elenchus* socratique » ou encore « la réfutation socratique ». S'il est vrai que les résultats exacts auxquels aboutit un tel type de réfutation sont encore débattus[91], et que les interprètes ont pointé la grande variété des contextes dans lesquels cette réfutation est pratiquée par Socrate[92], on peut néanmoins conclure, sur base de l'explication fournie au début de l'*Apologie* et des réfutations des dialogues socratiques, que Socrate estime prouver l'ignorance de quelqu'un à propos de quelque chose en mettant au jour des contradictions dans ses opinions à propos de cette chose. En outre, certains textes suggèrent

---

88 Dans Vlastos (1991), 115-116 et Vlastos (1994), 31, Gregory Vlastos soutient que les réponses d'Hippias sont si mauvaises qu'elles ne peuvent être soumises à un *elenchus* en bonne et due forme. Cependant, il ne nous semble pas que la réduction du beau à des exemples concrets de beauté soit une position philosophiquement absurde ni même que Platon la conçoive comme telle (en *République* V, 475d1-480a12, Socrate réfute en profondeur la position des amateurs de spectacles qui réduisent également le beau aux occurrences sensibles de la beauté). Pour une reconstruction de la position d'Hippias qui en restitue toute la profondeur, on consultera Dixsaut [1985] (2001), 108-114.

89 Cf. *Lachès* 192d8*sq* ; *Hippias Majeur* 289c9*sq* ; *Gorgias* 499b4*sq*.

90 Pour cette supposition, voir *Gorgias* 457e1-458b3, où Socrate espère qu'il peut continuer à *réfuter* Gorgias (διελέγχειν, 457e3-4) et le délivrer de ses opinions fausses (δόξα ψευδής, 458a8-b1) en révélant ses contradictions.

91 Socrate utilise-t-il l'*elenchus* simplement pour démontrer l'ignorance de son adversaire ou, plus constructivement, pour établir une thèse ? Sur cette question compliquée, voir Vlastos [1983] (1994) et les réponses de Kraut (1983) ; Brickhouse et Smith (1984) ; Polansky (1985) et Benson (1987).

92 Pour un aperçu de la variété de ces contextes, voir Carpenter et Polansky (2002).

que Socrate ne démontre pas l'existence de ces contradictions de n'importe quelle façon, mais en tenant compte des qualifications, des rapports introduits par ses interlocuteurs (voir, par exemple, *Euthydème* 295b1-296c7 où Socrate exaspère Euthydème en qualifiant systématiquement les réponses qu'il apporte aux questions du sophiste et *République* IV, 436b8-437a3 où sont rejetées les contradictions qui ne se produisent pas exactement sous les mêmes rapports). Or, comme nous l'avons vu, la méthode d'interrogation décrite par l'étranger dans la sixième définition du *Sophiste* procède exactement de la même façon : elle révèle également l'ignorance en mettant au jour des contradictions ayant lieu sous les mêmes rapports (230b4-8). Par conséquent, nous disposons de bases solides pour conclure que la sixième définition du *Sophiste* est en réalité une description de la réfutation socratique.

La majorité des interprètes s'accordent sur ce point et font de Socrate la cible de la sixième définition du *Sophiste*[93]. Cependant, dans un article paru en 1954, G.B. Kerferd mit en question une telle thèse et opposa une série d'arguments à son encontre[94]. Dans une réplique parue l'année suivante, J.R. Trevaskis proposa une réponse convaincante à la majorité des arguments de Kerferd[95]. Néanmoins, une série de questions continue à se poser à l'interprète souhaitant lire la sixième définition du *Sophiste* comme une description de l'activité socratique.

Tout d'abord, certains commentateurs soutiennent que la description de l'étranger ne correspond pas entièrement au portrait des réfutations socratiques que l'on peut trouver dans les dialogues de jeunesse de Platon. Alors que l'étranger décrit une méthode d'enseignement (διδασκαλική, 229a10), Socrate nie être un professeur (dans l'*Apologie de Socrate*, en 19d9-20c3 et 33a5-6)[96]. En outre, alors que la réfutation de la sixième définition est censée résulter dans un mécontentement envers soi-même et dans des dispositions conciliantes envers autrui (πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, 230b9-c1), Socrate n'apaise pas toujours ses interlocuteurs dans les dialogues de jeunesse (pensons au comportement de Calliclès vis-à-vis de Socrate dans le *Gorgias*, par exemple). Enfin, la réfutation de la sixième définition est facilement accomplie (ῥᾳδίως ἐξετάζουσι, 230b5), car elle s'applique à des interlocuteurs ignorants (λέγων μηδέν,

93 Pour une liste impressionnante de ceux qui lisent cette description comme une description de *l'elenchus* socratique, voir Notomi (1999), 65 n. 72 et Dorion (2012), 252 n. 3. À cette liste, on peut peut-être ajouter Proclus, d'après qui la sixième définition du *Sophiste* renvoie, non pas à l'activité du sophiste, mais à un type de dialectique pratiquée par le « véritable philosophe » (Proclus, *In Parmenidem* I, 654. 1-13).

94 Voir Kerferd (1954).

95 Voir Trevaskis (1955).

96 Voir Kerferd (1954), 89 et Notomi (1999), 66.

230b4-5) et dont la pensée est flottante (ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας, 230b5). Or Socrate ne paraît pas toujours réfuter facilement ses interlocuteurs dans les dialogues socratiques[97].

Cependant, en dépit de ses dénégations, Socrate est parfois prêt décrire son activité comme un genre d'enseignement, comme le fait l'étranger dans le *Sophiste* (voir son usage du verbe διδάσκω dans l'*Apologie* 21b1-2, 35c2 ; en *Lachès* 195a7 ; et en *Gorgias* 457c5-d1)[98]. En ce qui concerne les effets, à la fois doux et rugueux, de la réfutation mis en avant par l'étranger dans la sixième définition, à savoir la colère envers soi-même et la douceur envers autrui, ils font eux aussi écho aux déclarations de Socrate : ainsi, dans le *Théétète* 210c2-4, Socrate explique que sa maïeutique rend ceux à qui elle s'applique plus doux (ἡμερώτερος) envers leurs compagnons ; et dans le *Gorgias*, 457c4-458b3, il contraste sa propre façon de réfuter (διελέγχειν, 457e3-4) avec celle qui déclenche de la colère (χαλεπαίνουσι, 457d3) entre les interlocuteurs[99]. Enfin, Socrate estime lui aussi que réfuter des interlocuteurs ignorants et confus ne

97 Comme le fait remarquer Crivelli (2004), 247-248.

98 Pourquoi Socrate lui-même hésite-t-il quant à son statut d'enseignant ? Une hypothèse plausible est que Socrate nie être un enseignant dans un sens, mais est prêt à se dire enseignant dans un autre (voir par exemple Brickhouse et Smith (1989), 198). Dans ce contexte, la distinction opérée par l'étranger entre l'enseignement professionnel des techniques (229d1-2), l'admonestation (229e4-230a4, voir *Protagoras* 325c5-d7) et, finalement, la réfutation purifiant l'âme de son ignorance (230a5-231b9) peut s'avérer pertinente. Peut-être les dénégations de Socrate concernent-elles les deux premiers sens de l'enseignement, tandis que son usage positif du verbe διδάσκω dans l'*Apologie*, le *Lachès*, et le *Gorgias* renvoie au troisième sens distingué dans le *Sophiste*, c'est-à-dire la purification de l'ignorance. Dans tous les cas, les passages cités dans lesquels Socrate utilise le verbe διδάσκω pour décrire son activité confirment que la description de l'étranger est conforme à la vision que Socrate porte sur sa propre activité.

99 Voir aussi *Théétète* 167e1-168b3, où Socrate en tant que Protagoras défend un questionnement sérieux et juste après lequel ceux qui sont réfutés se blâment eux-mêmes plutôt que leurs interlocuteurs, et *République* VI, 498c9-d2, où Socrate considère que sa réfutation de Thrasymaque (dans le premier livre de la *République*) produit, non pas de la colère, mais de l'amitié ! Il reste cependant vrai que, malgré l'optimisme partagé de Socrate et de l'étranger, certaines personnes demeurent agitées et en colère envers Socrate après avoir été réfutées par lui (voir par exemple *Apologie de Socrate* 22e7-23a5). Pourquoi y a-t-il donc parfois, dans les dialogues de Platon, une différence entre les effets attendus et les effets réels de la réfutation socratique ? Pour répondre à cette question, nous devons nous contenter d'hypothèses. D'après une première hypothèse, Platon serait ironique dans ces passages : alors qu'il sait parfaitement que la réfutation socratique déclenche parfois la colère de celui qui la subit envers celui qui la pratique, Platon décide d'écrire le contraire. Une autre est que, dans les passages cités, Platon décrit la réaction d'un esprit *philosophique* à la réfutation socratique. Après tout, le calme et la douceur (τὸ ἥμερον) constituent les vertus du philosophe dans le *République* (*République* III, 410e1-3). Une troisième hypothèse est que la réaction positive décrite par Socrate et l'étranger est un

présente pas de difficultés particulières : dans le *Banquet*, juste après avoir réfuté Agathon au sujet de la nature d'*eros*, il note qu'il n'est pas du tout difficile (οὐδὲν χαλεπόν) de contredire quelqu'un qui ne connaît pas la vérité, même si cette personne est Socrate lui-même (*Banquet* 201c8-9 ; voir aussi *Gorgias* 473b10-11). Tous ces exemples textuels confirment que la réfutation décrite par l'étranger correspond bien à la façon dont Socrate lui-même conçoit son activité argumentative.

Une autre source d'hésitation provient de l'absence, dans la sixième définition du *Sophiste*, d'une caractéristique importante de l'*elenchus* socratique : la confusion, la perplexité (ἀπορία) déclenchée par Socrate (voir par exemple la célèbre comparaison entre Socrate et la torpille en *Ménon* 79e7-80d4). Il est vrai que l'aporie est un effet important de la réfutation socratique et que son absence dans la sixième définition peut paraître surprenante. D'un autre côté, l'aporie n'est pas non plus mentionnée parmi les résultats de la réfutation socratique dans l'*Apologie de Socrate*[100], ce qui ne nous empêche pas de considérer la description figurant dans l'*Apologie de Socrate* comme une description de la réfutation socratique. En outre, même si l'étranger ne fait pas un usage explicite du terme ἀπορία, il utilise bien le verbe πλανάω en 230b5 pour décrire l'état d'esprit de ceux qui sont réfutés. Or ce verbe peut signifier « avoir l'esprit troublé » ou « être hésitant »[101], et est utilisé comme synonyme d'ἀπορῶ dans l'*Hippias Majeur*, en 304c2. Finalement, les effets aporétiques de l'*elenchus* semblent compatibles avec la douceur évoquée par l'étranger et par Socrate. Dans le *Sophiste*, Théétète est souvent confus (ἀπορῶ en 231b9 ; et plus tard en 251e1-4), mais conserve sa docilité (πρᾴως, 217d5) et sa douceur (*Théétète* 144a1-b6) tout au long du dialogue.

Si l'étranger décrit bien la pratique de Socrate, il reste à comprendre pourquoi il le fait pendant sa chasse au sophiste[102]. Dans notre étude de la cinquième définition[103], nous avions suggéré qu'au cours de cette cinquième définition, l'étranger rappelle l'opinion superficielle de ceux qui voient dans Socrate un bavard afin de mieux contraster cette opinion avec les véritables bénéfices apportés par la réfutation socratique. Néanmoins, cela n'explique pas pourquoi, en rétablissant la vérité sur le fonctionnement de la réfutation socratique dans la sixième définition, l'étranger continue à la présenter comme une définition du sophiste. Pour y voir plus clair, on notera que, durant

---

effet à long terme, pour ainsi dire, de la réfutation socratique. C'est en tout cas ce que Nicias semble suggérer en *Lachès* 188a4-b1.

100 Comme le signale Szaif (2018), 30 n. 2.

101 Voir Bailly [1895] (1935), « πλανάω », II 2.

102 Question posée, entre autres, par Bluck (1975), 43 et Notomi (1999), 65.

103 Voir *Cinquième définition* ci-dessus.

les six premières définitions du dialogue, l'étranger s'intéresse aux différentes façons dont le sophiste apparaît. Ainsi, lorsqu'ils résument et rappellent les six premières définitions, Théétète et l'étranger les appellent des *apparences* du sophiste (*cf.* πεφάνθαι, 231c1 ; πέφανται, 231d2 ; ἀνεφάνη, 231d9 ; φαίνηται, 232a2). Qui plus est, pendant les définitions elles-mêmes, l'étranger mobilise également le vocabulaire de l'apparence[104]. Or, l'étranger sait que Socrate apparaît parfois comme un sophiste : il est à Athènes au moment où Socrate doit se défendre contre l'accusation selon laquelle il est un sophiste corrompant la jeunesse (*Théétète* 210d2-4 avec *Sophiste* 216a1-4). De plus, comme nous l'avons vu[105], il a également entendu Théodore réduire la réfutation à l'éristique. Il sait dès lors pertinemment bien que même les personnes les mieux disposées envers Socrate peuvent se méprendre sur son activité. Puisque l'étranger cherche à décrire la façon dont le sophiste apparaît, et qu'il sait que Socrate apparaît parfois comme un sophiste ou comme un éristique, il semble naturel qu'il décide d'inclure la réfutation socratique parmi les apparences du sophiste[106].

Néanmoins, l'étranger exprime également une certaine distance vis-à-vis de cette apparence selon laquelle la réfutation socratique est une forme de sophistique. C'est en tout cas en ce sens que vont les répliques qui clôturent la sixième définition, ainsi que la suite du mouvement argumentatif du dialogue. La réticence de l'étranger à appeler les purificateurs « sophistes » (230e6-231a1) peut en effet être comprise comme une façon d'indiquer au lecteur la confusion entre éristique et réfutation socratique. Ensuite, la mise en garde contre le « genre glissant des ressemblances » (ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος, 231a8) a une fonction similaire : elle indique bien qu'il y a une confusion, elle permet de comprendre la source de cette confusion, à savoir la ressemblance, mais elle le fait sans encore complètement régler la difficulté, l'étranger se contentant de souligner qu'il faudra être suffisamment sur ses gardes pour ne pas confondre chien et loup (231a6-b1)[107]. Enfin, au moment de conclure, l'étranger est encore

104 *Cf.* 223c2-4 : φάντασμα (durant la transition entre la première et la deuxième division) et 224d2 : ἀνεφάνη (durant le résumé de la deuxième définition).

105 Voir chapitre 1, *Premières répliques*.

106 Comparer Wolff (1991), 31-37, 46, qui estime que la fonction des six premières définitions du sophiste est de fournir une liste exhaustive des différentes pratiques (dont la réfutation socratique) qui ont été nommées « sophistique » à l'époque où Platon écrit le *Sophiste*.

107 Une seule façon de construire la phrase ὅμως δὲ ἔστωσαν· οὐ γὰρ περὶ σμικρῶν ὅρων τὴν ἀμφισβήτησιν οἴομαι γενήσεσθαι τότε ὁπόταν ἱκανῶς φυλάττωσιν (231a8-b1) contredit cette lecture. Si l'on fait porter οὐ sur οἴομαι, il faut traduire par : « admettons qu'ils soient <des sophistes>, car je ne pense pas qu'il y aura de dispute à propos de délimitations peu importantes quand les hommes seront suffisamment sur leurs gardes <à propos des ressemblances> » (voir Kerferd (1954), 86-87) Dans ce cas, il faut comprendre que les purificateurs qui procèdent en réfutant peuvent être appelés « sophistes », car quelqu'un

ambigu puisqu'il appelle la réfutation purificatrice, non pas « sophistique », mais « noble sophistique » (ἡ γένει γενναία σοφιστική, 231b8). Nous verrons que la confusion entre Socrate et les sophistes atteindra son point culminant au moment d'aborder le problème de l'image. À ce niveau du texte, c'est le sophiste lui-même qui se met à poser des questions socratiques sur le caractère commun partagé par les images sensibles (voir 239d3-240a6[108]) ! Il faudra bien toute la partie constructive du cœur du dialogue, toute l'étude des conditions de possibilités de la science dialectique et des énoncés faux, pour parvenir à distinguer clairement philosophie et sophistique, réfutation socratique et éristique, et abandonner définitivement l'*elenchus* socratique comme apparence du sophiste[109].

Avant d'en arriver là, il convient encore de résoudre un dernier problème posé par la description de la réfutation socratique et de montrer ainsi sa parfaite cohérence.

L'étranger finalise sa caractérisation de la purification de la bêtise par une comparaison. Les purificateurs ont en effet un point commun avec les médecins : de la même manière que les médecins du corps considèrent qu'avant d'avoir évacué les obstacles internes, un corps ne peut profiter de la nourriture qui lui est fournie, de la même manière les purificateurs des âmes estiment qu'une âme ne pourra bénéficier des connaissances qui lui sont apportées avant qu'elle ait été réfutée et que, par cette réfutation, en lui faisant honte, elle ait été débarrassée des opinions qui font obstacle aux connaissances. Ainsi seulement, l'homme dont l'âme est purifiée croit savoir uniquement les choses qu'il sait et pas plus (230c4-d4). C'est précisément cette comparaison entre

---

de suffisamment attentif comprend que la délimitation entre les purificateurs et les sophistes n'est pas très importante. On peut cependant trouver étrange qu'« être suffisamment sur ses gardes à propos des ressemblances » puisse conduire quelqu'un à réaliser que ce qu'il trouve différent au premier d'abord est en réalité identique. Le sens opposé est plus probable : « être suffisamment sur ses gardes à propos des ressemblances » conduit à comprendre que ce qui semble identique au premier abord est en réalité différent. En outre, la négation οὐ se construit plus naturellement avec περὶ σμικρῶν ὅρων qu'avec οἴομαι (Campbell (1867), 61 cite *Philèbe* 56d9 et *Lois* XI, 916e5 comme textes parallèles). Il est donc préférable de traduire la phrase citée de la façon suivante : « admettons qu'ils soient <des sophistes>, car je pense que la contestation concernera des délimitations qui ne sont pas de peu d'importance [c'est-à-dire qui *sont* importantes] quand les hommes [ou : les purificateurs] seront suffisamment sur leurs gardes ». La promesse de l'étranger est donc que la délimitation entre les purificateurs et les sophistes sera rendue suffisamment claire ultérieurement dans le dialogue.

108 Voir aussi chapitre 5, *L'image*.

109 Voir chapitre 9, *Transition*. Sur tout ce mouvement du texte, consistant d'abord à orchestrer la confusion entre la réfutation socratique et l'éristique sophistique pour donner ensuite les outils permettant dissiper cette confusion, voir Zaks (2021).

la conviction des réfutateurs de la bêtise et l'avis des médecins qui pose problème. En effet, la purification de l'ignorance, en tant qu'elle purifie la laideur de l'âme, avait été comparée plus haut à la gymnastique, alors que la justice corrigeant la maladie de l'âme avait été comparée à la médecine (229a1-11). Tantôt semblable à la gymnastique, tantôt à la médecine, il semble que l'étranger confonde ses analogies quand il évoque l'éducation purificatrice[110]. Le problème est d'autant plus aigu que la réfutation rend honteux (αἰσχύνη, 230d2)[111]. Or la honte est une disposition qui peut être envisagée comme le contraire de la démesure (ὕβρις), qui a pourtant été précédemment reconnue comme un état maladif de l'âme, devant à ce titre être traité par la justice et non l'enseignement (229a3-6)[112]. On ne peut même pas prétexter que l'étranger a oublié que l'ignorance était comparable à la laideur d'une âme puisque, dans la réplique qui suit, il estime que celui qui n'a pas été réfuté, fût-il le grand roi, est dépourvu d'éducation et laid par rapport aux choses auxquelles il convient, pour celui qui veut être heureux, d'être le plus pur et le plus beau (230d7-e5). Dans un texte qui évoque justement la réfutation par la mise au jour de contradictions, ces contradictions manifestes ne sont sans doute pas un hasard[113].

Peut-être faut-il, pour les éliminer, restituer d'abord, comme nous encourage à le faire l'étranger (230b7-8), les rapports selon lesquels la réfutation est successivement comparée à la gymnastique et à la médecine. Tant que c'est ce sur quoi elle porte qui est pris en compte, la réfutation est comparable à la gymnastique, car réfutation et gymnastique traitent la laideur, psychique pour la première et physique pour la seconde. Mais quand c'est la façon de procéder qui est envisagée, la réfutation est plutôt comparée à la médecine, car toutes deux évacuent les obstacles, psychiques pour la première et physiques pour la seconde, qui empêchent l'âme et le corps de profiter de ce dont ils ont besoin. Reste encore à comprendre en quel sens l'enseignement suscite une disposition, la honte, qui peut être envisagée comme le contraire de ce qui était conçu comme une maladie, la démesure. Pour comprendre, il faut souligner que le but de la purification n'est pas de susciter la honte, mais bien de purifier l'âme et de la rendre belle. Si la honte est provoquée par la réfutation purificatrice, c'est seulement une étape transitoire vers la reconnaissance de la bêtise, vers

110 Le problème a été remarqué, mais interprété différemment, par Gooch (1971), 129-130 ; Rosen (1983), 130 ; Benardete (1984), II. 98 ; Teisserenc (2012), 37 ; Peramatzis (2020), 344-345.

111 Sur le type de honte provoquée par la réfutation et sur les répercussions de cette honte sur l'image d'eux-mêmes qu'ont les personnes réfutées, voir les excellentes analyses de Lott (2012), 43-44.

112 *Cf.* Gooch (1971), 130.

113 Rosen (1983), 130 parle de « test » lancé par l'étranger ou Platon au lecteur.

la pureté, la beauté et le bonheur d'une âme. On pourrait néanmoins toujours objecter que Théétète ponctue la description de l'étranger en disant que la disposition de l'homme purifié est la plus modérée et la meilleure (βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη, 230d5-6). Or la modération, peut-être plus encore que la honte, est opposée à la démesure ou l'intempérance (ἀκολασία), des états qui ont précédemment été qualifiés de maladifs[114]. Mais alors, de la justice ou de l'éducation, qu'est-ce qui suscite la modération ?

Il faut ici répondre, en s'inspirant du *Phédon* (68c7-69d7), que si la justice punitive peut induire la modération, il ne s'agit sans doute pas du même type de modération que celle produite par l'enseignement. Ceux qui sont modérés par crainte d'un châtiment ou après avoir été punis renoncent bien à certains plaisirs, mais seulement parce qu'ils craignent d'être privés d'autres plaisirs qui leur font envie. Echangeant des plaisirs contre d'autres plaisirs, ils sont modérés par dérèglement. Cette modération étrange, parce qu'au fond déréglée, est celle de tous les hommes, sauf des philosophes. Ceux-là seuls sont véritablement modérés parce qu'ils ont purifié leur âme de la bêtise, et des opinions vaniteuses, des faux désirs et des fausses peines que cette bêtise implique. Ils n'échangent pas des plaisirs contre des plaisirs, mais les ont troqués contre de la pensée. Loin d'infirmer la spécificité de l'enseignement, le fait que le résultat de l'éducation soit la disposition la plus modérée, la meilleure et la plus belle démontre sa supériorité sur la justice punitive[115].

6 Récapitulatif

Ces six définitions, ou « apparences » comme les appellent Théétète et l'étranger dans leur récapitulatif[116], posent deux problèmes principaux à l'interprète. Tout d'abord, sont-elles vraies ou fausses ? Ensuite, pourquoi vouloir examiner et décrire les différentes façons dont le sophiste apparaît, quelle est la fonction de cette description dans l'économie du dialogue ? Commençons par la première de ces questions.

En anticipant quelque peu sur la suite du texte, nous pouvons noter que les apparences seront explicitement déterminées comme des opinions ou des jugements mêlés de sensation (voir 264a4-7, b1-2[117]). Donc, en tant qu'elles sont

114 Voir Benardete (1984), II. 98.

115 Cela ne signifie toutefois pas que la justice punitive n'a pas de fonction politique. Seulement, elle suscite une vertu démotique et non philosophique.

116 *Cf.* πεφάνθαι, 231c1 ; πέφανται, 231d2 ; ἀνεφάνη, 231d9 ; φαίνηται, 232a2.

117 Et chapitre 8, *La fausseté des opinions et des apparences*.

des opinions ou des jugements, les six apparences du sophiste sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Or, comme nous l'avons vu, dans le cas des cinq premières définitions du sophiste, ces apparences ne permettent pas de rendre complètement compte de ce qui apparaît comme sophiste. Par exemple, au moment où l'on parvient à déterminer le sophiste comme un chasseur par salaire (dans la première définition), on se rend compte qu'il apparaît aussi comme un commerçant (dans les trois suivantes) et également comme un lutteur (dans la cinquième). Ainsi, au moins dans certains cas, les prédicats « chasseur par salaire » ou « lutteur » ne font pas partie des prédicats légitimement attribuables à un sophiste ou bien contredisent d'autres prédicats qui lui sont légitimemement attribuables dans la situation où la vérité de cette prédication est évaluée[118]. Le cas de la sixième définition est encore plus clair : là, l'apparence est inadéquate non pas tant parce qu'elle ne rendrait pas complètement compte du sophiste que parce qu'elle décrit la réfutation socratique et non la sophistique. Parce qu'elles se fondent sur des apparences partiellement inadéquates (dans le cas des cinq premières) et totalement inadéquates (dans le cas de la sixième), les six définitions échouent à capturer le sophiste. *Mais elles n'échouent que si elles sont conçues comme des apparences, c'est-à-dire comme des jugements ; elles n'échouent plus dans leur tâche quand elles sont conçues comme des* logoi *fournis par la dialectique.*

En effet, nous avons eu l'occasion de voir que la fonction du *logos* dialectique n'est pas de décrire le monde tel qu'il apparaît, mais de clarifier la pensée du dialecticien au sujet de l'objet de sa recherche. À ce titre, le critère de la vérité des différents *logoi* dialectiques n'est pas la description adéquate de ce qui apparaît comme sophiste, mais leur cohérence interne, c'est-à-dire la compatibilité des idées entrelacées dans ces *logoi*, et leur capacité à isoler l'objet de la recherche en divisant successivement les genres en des espèces mutuellement exhaustives et exclusives. Or, mises à part des erreurs volontairement commises par l'étranger afin d'éveiller l'attention du lecteur sur la validité de la démarche dialectique ou de préparer des développements ultérieurs[119], les *logoi* proposés sont parfaitement cohérents et clarifient bien la perspective à chaque fois choisie sur le sophiste. Ces *logoi* dialectiques sont donc *vrais* parce qu'ils sont cohérents et parviennent à isoler l'objet de la recherche pris dans une certaine perspective, mais l'apparence qu'ils clarifient est elle-même à chaque fois *fausse*, car non adéquate (totalement ou partiellement) à ce qui apparaît comme sophiste.

---

118 Nous reviendrons sur la description platonicienne de la vérité d'une prédication au chapitre 8, *La description de la vérité et de la fausseté du* logos.

119 Voir ci-dessus *Première définition* et *Deuxième, troisième et quatrième définitions*.

Peut-être pourrait-on objecter que si chacune des apparences du sophiste est incomplète, prises ensemble elles permettent de rendre complètement compte du sophiste. Une telle piste doit cependant être rejetée, dans la mesure où les opinions sur le sophiste qui viennent d'être dialectiquement clarifiées sont mutuellement contradictoires sous le même rapport, à savoir celui d'être un sophiste[120]. Par exemple, le sophiste ne peut être à la fois un chasseur et un négociant, puisque le négoce est une espèce d'échange qui est opposée à la capture dont dérive la chasse. Ou encore, il ne peut être un lutteur et un chasseur, car ces deux espèces sont mutuellement exclusives. Insistons cependant : la contradiction intervient bien ici entre les différentes apparences renvoyées par le sophiste et *non pas* entre les genres utilisés dans les divisions dialectiques[121]. En réalité, c'est la démarche dialectique elle-même, c'est-à-dire la mise en évidence des structures eidétiques sous-tendant les différentes apparences du sophiste, qui permet de se rendre compte du caractère contradictoire de ces apparences et de disqualifier l'idée selon laquelle, prises ensemble, les six définitions rendraient compte adéquatement du sophiste. Autrement dit, les six premières définitions, ou du moins les cinq premières, ont un effet de réfutation cathartique sur l'âme de Théétète, qui se dit justement bien embarrassé (ἀπορῶ, 231b9) de devoir déterminer avec assurance ce que le sophiste est rééellement (231b9-c2). Bien entendu, comme l'*elenchus* socratique et la méthode de division sont des espèces mutuellement exclusives de l'art de trier[122], l'étranger ne saurait les pratiquer simultanément[123]. L'idée est plutôt qu'une fois qu'ont été effectuées les six divisions, une fois qu'ont été clarifiées les différentes apparences du sophiste, alors ces apparences contradictoires peuvent être prises comme la base d'un *elenchus* et susciter la confusion chez Théétète et chez le lecteur.

Mais pourquoi susciter une telle confusion ? Pourquoi faire état du miroitement des apparences contradictoires renvoyées par le sophiste ? La façon dont l'étranger raisonne juste après avoir récapitulé les différentes apparences

---

120 Comme le font remarquer Delcomminette (2000), 145-147 ; Brown (2010), 158-160 ; Teisserenc (2012), 41 ; et Beere (2019), 184.

121 Comme les apparences clarifiées peuvent à tort placer le sophiste dans différentes espèces d'un même genre sans que les divisions qui clarifient ces apparences ne donnent lieu en elles-mêmes à des espèces non exclusives les unes des autres, la simple existence des six premières apparences ne doit pas nous faire renoncer au requisit d'exclusivité de la division. Ainsi que nous allons le voir immédiatement, les six premières apparences clarifiées aboutissent d'ailleurs à une aporie qui pousse l'étranger à les dépasser en faveur de la septième (ce qui ne signifie pas que l'étranger ne réutilisera pas certains traits des premières divisions dans la dernière).

122 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

123 Nous remercions Naoya Iwata de nous avoir fait remarquer ce point.

du sophiste (232a1-b4) permet de répondre à cette question. Se plaignant de l'absence d'un centre vers lequel viennent converger tous les savoirs attribués au sophiste (εἰς ὃ πάντα τὰ μαθήματα ταῦτα βλέπει) pendant le processus de définition, l'étranger décide, non pas de renoncer à toute apparence pour atteindre l'essence du sophiste, mais de reprendre (ἀναλάβωμεν, 232b2) une des apparences précédentes en raison de son caractère révélateur (ἓν γάρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μηνῦον, 232b3-4). Si l'étranger cherche à purifier l'âme de Théétète de ses opinions sur le sophiste, ce n'est donc ni pour le plaisir de le désorienter, ni pour « sauter au-dessus des apparences » offertes par le sophiste, mais bien pour lui permettre de se détacher de ses certitudes et de découvrir l'apparence véritable qui devra être dialectiquement clarifiée pour capturer le sophiste. Que la vérité de la division dialectique soit indépendante de la vérité d'adéquation des apparences qu'elle clarifie ne doit pas dissimuler le fait que le philosophe raisonne lui aussi à partir d'apparences, de perspectives, de jugements, ne fût-ce que pour en montrer le caractère contradictoire. Les apparences que le sophiste dégage ne sont pas des caractérisations accidentelles qui doivent être dépassées par la connaissance de l'essence du sophiste[124], mais bien des perspectives erronnées sur la technique du sophiste qui doivent être creusées jusqu'à découvrir l'unique apparence vraie du sophiste, qu'il convient ensuite de clarifier dialectiquement. Mais quelle apparence parmi celles examinées faut-il reprendre à nouveaux frais ? Et en quoi ce nouvel examen permettra-t-il d'avancer dans la recherche ? C'est ce que la suite du raisonnement va permettre de déterminer.

124 Comme le soutiennent, par exemple, Gill (2006), 10 et Vlasits (à paraître), 2-10.

CHAPITRE 4

De l'antilogique à la production de phantasmes

Au moment d'appliquer la méthode de division au sophiste, Théétète avait estimé que le sophiste possède une technique. Dans le chapitre précédent[1], nous avons annoncé que tout le mouvement du dialogue consistait à renverser de l'intérieur cette perspective plutôt que de lui opposer une opinion contradictoire. La première étape de ce renversement, examinée dans le chapitre précédent, consistait à révéler la contradiction existant entre les différentes techniques susceptibles d'être possédées par le sophiste. La seconde, examinée dans le présent chapitre, consiste à montrer que la technique possédée par le sophiste a pour principe l'apparence et qu'elle n'est au fond qu'une production d'images, et particulièrement de phantasmes.

Afin d'avoir une vue plus claire sur la progression argumentative du dialogue, nous pouvons déjà noter que la découverte des notions d'image et de phantasme va porter un coup d'arrêt au programme suivi par l'étranger. En effet, avant de pouvoir achever totalement la transformation de la perspective de Théétète en montrant que la production de phantasmes à laquelle se livre le sophiste n'est réglée par aucun principe rationnel, ce qui fait du sophiste un technicien sans savoir[2], l'étranger va d'abord devoir affronter l'épineux problème, soulevé par les notions d'images et de phantasmes, de la possibilité de la fausseté. La résolution de ce problème constitue le cœur argumentatif du *Sophiste* et, sans nul doute, la partie la plus difficile à interpréter. Or, pour préparer au mieux l'étude et l'interprétation du cœur du dialogue, il convient au préalable d'étudier attentivement la façon dont l'étranger nous y conduit. C'est ce que nous tentons de faire dans les pages qui suivent et particulièrement dans la conclusion de ce chapitre.

1 De l'antilogique à l'apparence de science

Nous avions laissé les interlocuteurs du dialogue sur une question : parmi les apparences dialectiquement clarifiées, laquelle doit être reprise à nouveaux frais pour faire avancer la recherche ? La réponse de l'étranger à cette question est nette : il s'agit de la cinquième, celle d'après laquelle le sophiste est un

1 Voir chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.
2 Voir chapitre 9, *La dernière définition du sophiste*.

 | DOI:10.1163/9789004533080_006

contradicteur ou un antilogique (232b6), c'est-à-dire une espèce de lutteur qui tente de vaincre ses adversaires dans des réunions privées au moyen de courts arguments. Pour faire comprendre ce que cette perspective sur le sophiste peut nous apprendre de plus que ce qui a déjà été enseigné par la cinquième division, l'étranger entame son raisonnement en retravaillant deux dimensions essentielles de cette cinquième définition.

Premièrement, il avait précédemment divisé l'éristique au moyen du couple « gain/perte » et placé la sophistique du côté de l'éristique rentable (225d1-e5), sans cependant expliquer la raison de cette rentabilité. On peut suggérer que la prétention des sophistes à pouvoir former des contradicteurs, maintenant soulignée par l'étranger (232b8-9, c1-2, c9-10, d2[3]), vient expliquer la rentabilité de leur pratique. C'est la promesse de devenir eux-mêmes contradicteurs qui pousse les élèves des sophistes à les payer grassement (233b3-10). Plus encore, cette promesse et le gain qui l'accompagne semblent être une condition du fonctionnement de la sophistique. Comme le dit Théétète : si les sophistes ne faisaient pas cette promesse de former des contradicteurs, personne ne discuterait avec eux ni ne suivrait leurs entretiens (232d3-4). Soyons également particulièrement attentifs au terme grec utilisé : plutôt que former, le grec dit littéralement « produire » (ποιεῖν) des contradicteurs (ποιοῦσι, 232c2 ; ποιοῦσιν, 232c10 ; ποιεῖν, 232d2). Du point de vue de l'économie du texte, la prétention à produire des contradicteurs entame la transition vers le genre de la production, si ce n'est vers celui de la production d'images puisque le sophiste prétend au fond créer des doubles de lui-même[4].

Deuxièmement, l'étranger avait expliqué que l'éristique concerne les choses justes et injustes en elles-mêmes « et les autres choses » (καὶ περὶ τῶν ἄλλων, 225c7-8). À présent, il détaille ces « autres choses » à propos desquelles la sophistique prétend être habile à contredire[5] : ce sont les choses divines, obscures à la foule ; tout ce que la terre et le ciel et d'autres choses semblables offrent de visible ; l'οὐσία et la γένεσις évoquées dans leur généralité ; toutes les choses politiques ; et enfin toutes celles qui concernent les techniques particulières, qu'il faut utiliser pour contredire chaque praticien et qui ont été rendues publiques et posées par écrit pour quiconque souhaite les apprendre (232c1-d8).

---

3 Comparer *Gorgias* 449b1-3, d1.

4 Point bien noté par Teisserenc (2012), 43.

5 Voir Benardete (1984), II. p. 90. *Pace* Notomi (1999), 82-83 n. 19 ; Brown (2010), 158 qui considèrent que cette nouvelle tentative *étend* le domaine sur lequel le sophiste prétend être compétent. Toutefois, dès 225c8, la prétention du sophiste semblait sans limite (*cf.* […] καὶ περὶ τῶν ἄλλων).

L'ambiguïté de cette énumération doit nous retenir. En effet, certains sujets de controverse mentionnés peuvent être compris comme se référant à des problématiques platoniciennes. Ainsi, l'évocation des choses divines et invisibles à la foule peut désigner les questions religieuses, mais aussi les formes platoniciennes[6]. L'opposition entre l'οὐσία et la γένεσις peut se comprendre comme un débat sur les possessions et la naissance[7], mais aussi comme un débat sur l'être et le devenir[8]. Quant aux techniques particulières, la définition de la pêche à la ligne et celle, dans le *Politique*, du tissage prouvent abondamment qu'elles intéressent Platon[9]. Il est très probable que cette ambiguïté soit volontairement maintenue afin de faire perdurer la tension entre philosophie et sophistique qui caractérisait déjà la définition de la réfutation socratique[10] ainsi que le début du dialogue[11] et qui se maintiendra d'ailleurs au moins jusqu'à la définition problématique de l'image[12].

Il convient également de souligner le thème de la mise en écrits des informations qui rendent possible, à celui qui veut apprendre, de contredire un expert sur son sujet d'expertise. Théétète croit déceler une allusion aux écrits de Protagoras sur la lutte et d'autres techniques (232d9-e1)[13]. L'étranger l'admet, mais il précise qu'il pense à bien d'autres auteurs encore (232e2[14]). Sans doute renvoie-t-il ici non seulement aux écrits des sophistes, mais également aux lois elles-mêmes qui, comme le montre le *Politique*, peuvent avoir l'inconvénient de codifier les pratiques au détriment d'une recherche vivante au sein de chaque technique (*Politique* 299b2-e10)[15]. Peut-être y a-t-il aussi ici, sous l'évocation de cette publicité propre aux écrits des sophistes et aux lois, une allusion au thème platonicien d'après lequel la plupart des écrits échouent à susciter une véritable compréhension, c'est-à-dire une remémoration, de ce dont ils traitent. En conséquence, déposer et rendre public dans un texte les

6 Comme le notent Cornford (1935), 190-191 n. 3 et Teisserenc (2012), 43 n. 1.

7 Comme le souligne à juste titre Notomi (1999), 84.

8 Voir par exemple la paraphrase de Campbell (1867), 65 et la traduction de Cornford (1935), 191.

9 Voir Teisserenc (2012), 43 ; El Murr (2014), 189-208. Bien entendu, Platon ne cherche pas à contredire les pêcheurs à la ligne, mais à clarifier les bases de leur pratique. D'après Notomi (1999), 109-110, la dialectique, à la différence de la sophistique, ne réfute pas chaque expert particulier, mais établit les bases pour que celui-ci puisse fournir une explication de son sujet d'expertise.

10 Voir chapitre 3, *La réfutation socratique*.

11 Voir chapitre 1, *Premières répliques*.

12 Voir chapitre 5, *L'image* ; sur la résolution finale de cette tension, voir chapitre 9, *Transition*.

13 Diogène Laërce attribue en effet à Protagoras un traité sur la lutte, voir Campbell (1867), 66.

14 En prenant l'ἑτέρων de 232e2 au masculin.

15 Voir Benardete (1984), 172 n. 42.

procédures qui gouvernent une technique ne garantit nullement que celui qui lira ce texte possède solidement cette technique. La plupart du temps, il n'est pas plus savant, mais seulement plus insupportable, car il est alors persuadé qu'il sait (*Phèdre* 274e7-275b2).

L'énumération de tous les sujets à propos desquels le sophiste prétend être capable de contredire et de former (ou de produire) des contradicteurs permet d'atteindre la « tête » (ἐν κεφαλαίῳ, 232e3) de l'art de la contradiction : il s'agit d'une puissance qui semble être suffisante pour élever une contestation sur n'importe quel sujet. Telle est la perspective ou l'apparence (ἔοικ', 232e4 ; Φαίνεται, 232e5) qui s'impose maintenant aux dialecticiens (232e2-5)[16]. Mais quelle avancée permet ce constat sur l'universalité de la prétention des sophistes ? Comment l'étranger va-t-il l'utiliser pour découvrir la bonne perspective, l'apparence vraie à clarifier par la méthode de division ?

Après avoir découvert la « tête » de l'art de la contradiction, l'étranger pose une question cruciale : « par les dieux (πρὸς θεῶν), est-ce que tu crois que c'est possible ? » (232e6). Même s'il vient d'évoquer la prétention des sophistes à pouvoir contredire sur tous les sujets, la question de l'étranger n'est pas « est-il possible d'élever une contestation sur n'importe quoi ? », mais bien plutôt « est-il possible qu'un certain homme connaisse tout ? » (233a3). Théétète répond que si les hommes connaissaient tout, ils seraient un genre bienheureux ou béni (μακάριον) (233a4). Cette réponse quelque peu étrange s'explique quand on la lit comme un écho de l'invocation faite aux dieux un peu plus haut par l'étranger. Théétète a manifestement gardé en tête cette invocation puisqu'il semble mettre en lien l'impossibilité pour les hommes d'être omniscients et leur nature générique d'homme, qui les rend différents des dieux. Peut-être faut-il dès lors comprendre qu'en tant que genre, les hommes, contrairement aux dieux, ne sont pas omniscients, mais que, puisque certains d'entre eux, les philosophes, sont divins[17], il est possible, pour ces hommes divins, d'être heureux et d'obtenir une certaine forme de savoir universel qui serait la dialectique[18]. Mais si cette possibilité est ouverte, elle concerne la philosophie, non la sophistique ou les hommes pris dans leur détermination générique.

Ayant donc établi :

16 Déjà dans le *Gorgias* 447c5-448a3 ; 457a5-b1 ; 462a1-10, et dans le *Ménon* 70b2-c3, le rhéteur est censé pouvoir répondre à n'importe quelle question et parler de n'importe quoi avec n'importe qui.

17 Voir chapitre 1, *Première répliques* ; chapitre 3, *Première définition*.

18 Ne fut-ce que parce que, d'après l'étranger (*Politique* 285d5-8), la finalité de l'enquête dialectique est de devenir meilleur dialecticien sur *tous les sujets*, comme le rappelle Notomi (1999), 115.

1) que le sophiste se prétend capable de former des contradicteurs et de contredire à propos de n'importe quoi (232b6-e5), et
2) qu'il est impossible pour un homme de tout connaître (232e6-233a4),

l'étranger peut calmement conclure que, malgré son art de la contradiction, le sophiste ne peut pas dire quelque chose de sain (233a5-6). Certains commentateurs estiment que, par ce raisonnement, l'étranger conclut, de manière fallacieuse, du fait que le sophiste ne sait pas tout à celui qu'il ne sait rien[19]. Mais en réalité, l'argument permet moins d'établir que le sophiste ne sait rien du tout qu'il ne tente de montrer qu'en raison de l'extension universelle de sa contestation et de l'impossibilité de l'omniscience, il y a au moins un cas où le sophiste qui contredit sera confronté, sans savoir de quoi il parle, à quelqu'un qui sait, à un praticien d'une technique particulière par exemple (πρός γε τὸν ἐπιστάμενον, 233a5). Dans ce cas, il ne peut en effet rien dire de sain. Et pourtant … quelque chose d'anormal se produit, « l'étonnante puissance de la sophistique » (τὸ τῆς σοφιστικῆς δυνάμεως θαῦμα) intervient (233a8-9). C'est en s'interrogeant sur cette puissance que l'étranger va pouvoir déterminer enfin le principe sur lequel s'appuie la sophistique.

Nous avons vu que les sophistes promettent de former des contradicteurs sur tous les sujets, ce qui explique en première analyse la rentabilité de leur pratique. Néanmoins, cette promesse devrait perdre toute vraisemblance dans le cas, dont l'existence est maintenant établie, où le sophiste ne sait pas de quoi il parle, mais contredit malgré tout celui qui sait. Mais alors, pourquoi continue-t-on à payer le sophiste et à se rendre chez lui de bon gré (233b9-10)[20] ? L'étranger propose une alternative : ou bien les jeunes continuent à payer les sophistes parce que ces derniers contredisent correctement, c'est-à-dire en se basant sur une connaissance, ou bien ils les paient parce qu'ils leur apparaissent contredire correctement (233b3-4). La première possibilité est évidemment exclue puisque qu'il y au moins un cas où le sophiste ne sait pas quoi il parle. C'est donc l'autre membre de l'alternative qui est le bon : le sophiste apparaît contredire correctement. Pas plus qu'il ne commettait une inférence fallacieuse, l'étranger ne pratique ici une généralisation hâtive. Ayant montré qu'il y a au moins un cas où le sophiste ne peut contredire correctement, « contredire correctement » ne peut *pas* être *le principe* de son succès et de son art. Par contre, « apparaître contredire correctement » garantit dans tous les cas son succès. Qu'il possède ou non une forme de connaissance dans tel cas particulier, c'est l'apparence qu'il la possède qui est au principe de son art de contredire.

19 Voir Rosen (1983), 163.

20 Ce problème est également évoqué par Socrate en *Ménon* 91d1-92a6.

En outre, cette première apparition est la condition d'une seconde : apparaissant contredire correctement, le sophiste apparaît intelligent (233b4-5)[21]. Remarquons bien la concaténation de conditions : pour pouvoir fonctionner, la sophistique doit promettre de former des contradicteurs sur tous les sujets ; pour que sa promesse attire les jeunes, le sophiste doit apparaître intelligent ; et pour apparaître intelligent, il doit apparaître contredire correctement[22]. Enfin, comme il contredit sur tout, il apparaît comme omniscient à ses élèves, mais ne l'est pas, car, pour un homme non divin, cela est impossible (233c1-9).

Tout ce raisonnement est repris en une formule synthétique : le sophiste est apparu comme possesseur d'une δοξαστικὴ ἐπιστήμη, d'une apparence de science à propos de toutes choses et non d'une véritable science à propos de toutes choses (233c10-11). Si cette caractérisation de la sophistique constitue une avancée décisive pour la recherche en cours, elle pose deux difficultés qui vont pousser l'étranger à opérer un nouveau basculement de paradigme avant de pouvoir reprendre sa division.

Il est tout d'abord capital de remarquer que la conclusion d'après laquelle le sophiste possède une apparence de science universelle est elle-même *apparue* (ἀναπέφανται, 233c11). Cette conclusion est donc elle-même une apparence. S'il est indéniable que l'étranger cherche à dépasser les apparences individuellement incomplètes et ensemble incompatibles qui ont été clarifiées dans les six premières définitions, il ne peut tout simplement « sauter au-dessus » de ce qui apparaît. Au contraire, c'est en creusant plus avant l'apparence d'après laquelle le sophiste est un contradicteur qu'il a pu découvrir une nouvelle apparence, totalement adéquate cette fois, d'après laquelle le sophiste n'est pas vraiment un contradicteur omniscient, mais apparaît seulement comme tel. En conséquence, il convient de distinguer soigneusement entre a) l'apparence selon laquelle le sophiste est un contradicteur omniscient, qui est une apparence fausse, car il ne l'est pas, et b) l'apparence selon laquelle il apparaît comme un contradicteur omniscient, mais ne l'est pas, qui est une apparence vraie. La conclusion de l'étranger présuppose donc une distinction entre apparence vraie et fausse[23]. Le fait que cette distinction soit présupposée et non

21 « Apparaître » traduit ici les verbes grecs φαίνεται et δοκεῖν : *cf.* ἐφαίνοντο, φαινόμενοί, ἐδόκουν en 233b4 et δοκοῦσι en 233c1. Ces deux verbes sont probablement synonymes dans le *Sophiste*, voir Aubenque (1991b), 369 n. 3.

22 Nous suivons ici l'excellente analyse que Notomi (1999), 119-121 consacre à ce passage.

23 Notomi (1999), 89-94 distingue, d'une part, l'usage positif que le philosophe-dialecticien fait de l'apparence et, de l'autre, les apparences renvoyées par le sophiste. Bien que la spécificité des constructions grammaticales que le verbe φαίνεται admet permette dans certains cas de distinguer entre ces deux usages, Notomi conclut que la grammaire du

explicitée constitue la première difficulté posée par la nouvelle caractérisation de la sophistique atteinte par l'étranger.

L'autre difficulté impliquée par cette caractérisation tient dans le fait que si le sophiste possède une apparence de science universelle au lieu d'une science universelle véritable, il peut, en même temps, être décrit comme possédant une science lui permettant de susciter cette apparence de science universelle. L'expression δοξαστικὴ ἐπιστήμη peut en effet être traduite non seulement par « apparence de science », mais aussi par « science de l'apparence », voire par (l'oxymore) « science doxique ou doxastique »[24]. En un sens, cette ambiguïté est positive puisqu'elle garantit que le sophiste possède bien une technique qui peut être définie par la méthode de division. Or, comme nous l'avons déjà annoncé[25], l'étranger ne cherche pas à simplement contredire l'opinion de Théétète sur la scientificité de la sophistique. Il entreprend bien plutôt d'explorer cette erreur et cherche à montrer au jeune homme que la seule science que le sophiste peut posséder ne repose sur aucun principe rationnel, mais seulement sur une opinion[26]. Cependant, même si elle suggère que le sophiste possède une technique (paradoxale), l'ambiguïté de l'expression δοξαστικὴ ἐπιστήμη laisse probablement l'étranger insatisfait quant à la clarté de son résultat.

Étant donné ces deux ambiguïtés, Théétète a à la fois raison et tort quand il réplique que l'étranger vient d'exprimer « la chose la plus juste » (ὀρθότατα, 233d2) parmi toutes celles qui ont été dites jusqu'à présent au sujet du sophiste (233d1-2) : puisque nous sommes enfin parvenus à identifier la bonne perspective sur le sophiste, à savoir qu'il apparaît comme omniscient sans l'être, Théétète a raison ; mais puisque ce passage présuppose sans l'expliciter la distinction entre apparence vraie et apparence fausse et qu'il laisse ouverte la signification de l'expression δοξαστικὴ ἐπιστήμη, il manque encore de clarté. C'est pourquoi l'étranger propose à présent de prendre un exemple, un paradigme plus clair (σαφέστερόν τι παράδειγμα, 233d3). De quel paradigme s'agit-il ? Et pourquoi est-il plus clair que celui de l'antilogique ?

---

grec ne suffit pas à distinguer entre ces deux sens. Par conséquent, c'est le contexte philosophique qui permet de déterminer à chaque fois avec précision le type d'usage que l'étranger fait de la notion d'apparence.

24 Sur l'ambiguïté de l'expression, se référer à Notomi (1999), 86-87 ; Crivelli (2012), 23 ; Crivelli (2021), 229-230. Mouze (2019), 106 n. 1 voit bien que l'expression est un oxymore.

25 Voir chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

26 Voir chapitre 9, *L'imitation savante et la doxomimétique*.

2 Mimétique et production de phantasmes

2.1 *Le basculement vers la mimétique*

L'étranger demande à Théétète d'essayer de répondre en prêtant toute son attention (233d6-7). Supposons, poursuit-il, que quelqu'un affirme savoir, non pas dire, ni même contredire, mais produire et faire (ποιεῖν καὶ δρᾶν), par une seule technique, toutes les choses absolument (συνάπαντα πράγματα) (233d9-10). Ce basculement explicite vers le genre de la production est immédiatement interrompu par Théétète qui demande : « qu'entends-tu par "tout" (πάντα) ? » (233e1). L'étranger semble se réjouir de cette question (233e2-3) : elle témoigne du fait que Théétète prête bien désormais toute son attention à ce qui se dit[27]. Cette attention contraste manifestement avec l'attitude du jeune homme dans le passage précédent au cours duquel il avait accepté sans l'interroger la signification de l'expression « tout » (voir par exemple περὶ πάντων, 232e3 ; πάντα, 233a3 ; πρὸς ἅπαντα, 233c4 ; περὶ πάντων, 233c10)[28]. L'attention renouvelée et redoublée de Théétète laisse présager que la nouvelle perspective dégagée *via* le basculement de paradigme sera plus profonde ou plus adéquate que celles atteintes précédemment. Nous l'avons vu, une des difficultés posées par la caractérisation de la sophistique comme apparence de science réside dans le fait que posséder une apparence de science ou une science de l'apparence n'empêche nullement un sophiste de disposer parfois d'une expertise sur l'objet de sa contradiction. L'apparence de contredire correctement peut toujours être une apparence vraie : pourquoi, en principe, Protagoras ne pourrait-il être un excellent lutteur ou un excellent théoricien de la lutte en plus d'apparaître débattre correctement à ce sujet ? Il convient donc d'aller plus loin encore que la notion d'apparence pour caractériser le sophiste. Pour ce faire, l'étranger introduit le paradigme d'un homme capable, par une seule technique, de produire toutes les choses.

Parmi toutes ces choses, l'étranger s'inclut lui-même, Théétète, les autres animaux et les arbres (233e5-6). L'inclusion de l'étranger et de Théétète dans les choses que prétend produire le personnage incarnant le nouveau paradigme peut sembler assez inattendue. En réalité, la mention de Théétète, mais

27 Comme le suggère Benardete (1984), II. 105.

28 En réalité, c'est sans doute le passage de l'expression « tout » (πάντα) à l'expression « toutes les choses absolument » ou « l'ensemble de toutes les choses » (σύμπαντα) dans les propos de l'étranger qui fournit à Théétète l'occasion de manifester son attention. L'étranger le signale d'ailleurs discrètement en disant que le jeune homme réagit, car il n'a pas compris « le début de ce qui est dit » (τὴν ἀρχὴν τοῦ ῥηθέντος, 233e2), c'est-à-dire, sur un mode matériel, qu'il n'a pas compris l'ajout du préfixe σύν à πάντα dans le terme σύμπαντα. Ce point bien mis en évidence par Mouze (2020), 170 n. 73.

surtout de l'étranger est probablement une allusion au fait que le sophiste, cherchant à apparaître intelligent, imite ces hommes doux et divins que sont les philosophes. En même temps, l'idée que l'on puisse produire des êtres vivants augmente encore la perplexité de Théétète qui ne peut même plus se rabattre sur l'agriculture pour identifier la technique dont parle l'étranger : bien qu'étant un producteur (219a10-c1), l'agriculteur n'est pas capable de produire des êtres vivants comme l'étranger ou Théétète (233e7-234a2). L'étranger enfonce d'ailleurs le clou en ajoutant la mer, la terre, le ciel, les dieux et « tout le reste » à la liste des choses produites (234a3-4)[29]. Non seulement ce mystérieux producteur crée tout cela rapidement, mais en plus, il vend ses produits à un prix dérisoire (234a4-6). La prétention est poussée si loin que Théétète comprend que l'étranger ne peut parler que d'un jeu (παιδία) (234a7)[30]. Cette conclusion était manifestement recherchée par l'étranger puisqu'elle lui permet de requalifier comme ludique la prétention de celui qui affirme tout savoir et tout enseigner à autrui en un rien de temps contre une somme minime (234a8-10). Comparée à la prétention du producteur universel qui ne peut être qu'un jeu, la prétention du sophiste apparaît elle aussi désormais comme une plaisanterie[31].

Ayant ainsi rapproché le sophiste du jeu, l'étranger franchit ensuite un pas supplémentaire en abordant explicitement la technique mimétique citée au début de la recherche parmi les techniques productives (219b1). Il définit en effet la mimétique (μιμητική) comme la forme la plus technique et en même temps la plus agréable d'activité ludique (234b1-2 ; cf. *République* X, 602b6-8). Mais si le sophiste se rapproche bien du joueur en affirmant tout enseigner à autrui en un rien de temps pour une somme dérisoire, on peut s'interroger sur ce qui légitime le parallèle entre la sophistique et cette forme spécifique et technique de jeu qu'est la mimétique. En raison de son importance dans l'économie générale du dialogue, l'analogie proposée pour justifier ce parallèle mérite d'être citée dans son intégralité. L'étranger commence par associer l'homme qui prétend tout produire au peintre :

29 Cette énumération rappelle immanquablement celle qui ouvre la critique de la poésie au livre X de la *République* (596c4-9). Pour un examen exhaustif des rapprochements possibles entre la critique de la poésie par Socrate et celle de la sophistique par l'étranger, voir Notomi (1999), 124-133 et Zucchetti (2020). D'après Notomi (1999), 128 et Mouze (2020), 145-146, la stratégie commune aux deux argumentations est d'examiner la mimétique *via* l'exemple du peintre pour ensuite spécifier et critiquer l'art qui est envisagé, la sophistique ou la poésie. Nous allons voir rapidement que c'est bien en effet le peintre qui se cache derrière le producteur universel examiné dans notre passage.

30 Peut-être faut-il lire ici un jeu de mot avec la prétention éducative (παιδεία) du sophiste, comme le fait Pippin (1979), 191.

31 Voir Teisserenc (2012), 47.

> Par conséquent, <au sujet de> celui qui prétend être capable, au moyen d'une seule technique, de tout produire, nous savons sans doute que, produisant des imitations et des homonymes des êtres au moyen de sa technique de peintre, il sera capable, en montrant de loin ses dessins, de faire croire aux enfants stupides que tout ce qu'il souhaite faire, il peut réellement l'accomplir
>
> Οὐκοῦν τόν γ' ὑπισχνούμενον δυνατὸν εἶναι μιᾷ τέχνῃ πάντα ποιεῖν γιγνώσκομέν που τοῦτο, ὅτι μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων ἀπεργαζόμενος τῇ γραφικῇ τέχνῃ δυνατὸς ἔσται τοὺς ἀνοήτους τῶν νέων παίδων, πόρρωθεν τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνύς, λανθάνειν ὡς ὅτιπερ ἂν βουληθῇ δρᾶν, τοῦτο ἱκανώτατος ὢν ἀποτελεῖν ἔργῳ (234b5-10)[32]

Cette caractérisation de l'art du peintre ayant été acceptée par Théétète (234c1), l'étranger décrit une activité analogue à celle du peintre, à la différence près que les instruments utilisés sont cette fois des *logoi*. L'étranger demande :

> Eh bien ? Ne faut-il pas s'attendre, dans le domaine des discours, à ce qu'il y ait une certaine autre technique, par laquelle il est cette fois possible, en répandant des discours dans les oreilles des jeunes encore séparés par une longue distance de la vérité des choses, en leur exhibant des images verbales à propos de tout, de les ensorceler de manière à faire apparaître vrai ce qui est dit et <à faire croire que> celui qui les dit est le plus sage de tous sur toutes les choses ?
>
> Τί δὲ δή ; περὶ τοὺς λόγους ἆρ' οὐ προσδοκῶμεν εἶναί τινα ἄλλην τέχνην, ᾗ αὖ δυνατὸν αὖ τυγχάνει τοὺς νέους καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας διὰ τῶν ὤτων τοῖς λόγοις γοητεύειν, δεικνύντας εἴδωλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι (234c2-7)[33]

Cette dernière technique, similaire à celle du peintre, mais produisant des images verbales (εἴδωλα λεγόμενα) qui paraissent vraies, peut être assimilée à celle du sophiste dont nous avons vu qu'il apparaît sage parce qu'il apparaît capable de contredire à propos de tous les sujets[34]. Or, si la technique du sophiste implique bien la production d'images verbales comme le suggère l'analogie de l'étranger, alors la mimétique ou la production d'images est

---

32 Notre traduction.

33 *Ibid.*

34 Voir la section *De l'antilogique à l'apparence de science* ci-dessus.

le nouveau genre dont doit partir la division en vue de capturer le sophiste (234e7-235c8). Pour comprendre l'avantage de faire du sophiste un participant de la production d'images, et particulièrement de la production d'images verbales, il faut déceler l'élément central du parallèle proposé par l'étranger : la peinture, comme la sophistique, sont caractérisées par une dimension *intrinsèquement trompeuse*. De même que le peintre trompe ses spectateurs en faisant passer l'image qu'il produit pour le modèle qu'elle imite (comparer *République* X, 598c1-4), de même le sophiste produit des images verbales qui se font passer pour vraies. C'est d'ailleurs bien en raison de la tromperie intrinsèque à la production d'images que cette dernière est systématiquement associée par l'étranger à la magie et à l'ensorcellement (voir par exemple 235a1, a8, b5). Passer du paradigme de l'apparence à celui de la production d'images pour caractériser le sophiste présente donc l'avantage décisif de faire de ce dernier un producteur de faux : alors qu'une apparence, comme toute opinion (264a4-7, b1-2), peut être vraie, l'image, en tant qu'elle se fait passer pour le modèle qu'elle imite, est *toujours* fausse. Nous verrons que cette fausseté intrinsèque de l'image suggérée par la description de la duperie propre à la peinture sera confirmée à plusieurs reprises dans le dialogue[35] et qu'elle n'est pas incompatible avec la première division de la mimétique à laquelle l'étranger va se livrer immédiatement. Avant d'examiner cette première division de la mimétique[36], il convient encore de faire deux remarques importantes sur le basculement de la recherche vers le paradigme de la mimétique.

Tout d'abord, arrêtons-nous un instant sur le modèle imité par les images verbales produites par le sophiste. Que peut bien signifier « la vérité des choses » dont sont éloignées les victimes du sophiste ? Il pourrait sembler que parler de « la vérité des choses » ou « des choses » est indifférent (comparer τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας en 234c4 avec τοῖς οὖσι en 234d4 et τῶν ὄντων en 234d6) et que, par conséquent, les images verbales produites par le sophiste se font passer pour les choses mêmes qu'elles imitent, comme les images du peintre se font passer pour les choses qu'elles représentent. D'un autre côté, l'étranger ne dit pas que ces images verbales cherchent à se faire passer pour les choses mêmes qu'elles imitent, il dit plutôt qu'elles sont produites pour apparaître vraies (ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι, 234c6). Sans doute la distinction entre une vérité « logologique », c'est-à-dire une vérité qui caractérise les *logoi* propres à ou à propos d'une chose, et une vérité « ontologique », qui caractérise cette

35 Voir chapitre 8, *La nouvelle tâche à venir* et chapitre 9, *Transition*.
36 Voir la section *La différence entre production de copies et production de phantasmes* ci-dessous.

chose même, n'est-elle pas décisive aux yeux de l'étranger[37]. Par conséquent, le caractère trompeur des images verbales produites par le sophiste provient probablement du fait qu'elles se font passer pour les choses qu'elles imitent parce qu'elles se font passer pour des *logoi* vrais propres à, ou à propos de ces choses.

La deuxième remarque concerne le court *ex-cursus* qui suit immédiatement l'analogie de l'étranger entre peinture et sophistique. L'étranger y explique que beaucoup parmi ceux ensorcelés par les sophistes, avec l'écoulement suffisant du temps et l'avancée de l'âge, se rapprochant des choses et forcés, par leurs expériences, à un contact clair avec elles, modifient leurs opinions reçues, de telle sorte que, d'une part, ce qui était important apparaît sans importance et, de l'autre, ce qui était facile apparaît difficile. Ce faisant, poursuit l'étranger, tous les phantasmes dans les discours sont renversés sous la pression des faits expérimentés dans l'action. Théétète donne son assentiment à cette description, en précisant qu'il est lui-même un de ceux encore éloignés des choses (234d2-e4). Par cet échange, Platon, en plus d'annoncer discrètement que les images produites par le sophiste sont des phantasmes (τὰ ἐν τοῖς λόγοις **φαντάσματα**, 234e1), semble vouloir décrire le parcours d'une vie et la façon dont l'expérience défait les illusions et les idéaux de la jeunesse, en l'occurrence ceux instillés par les sophistes. On notera cependant que ce sont de nouvelles apparences qui se substituent aux anciennes (voir φαίνεσθαι, 234d7). Le degré maximal de vérité que l'expérience d'une vie permet d'atteindre est donc une vérité d'apparence ou, étant donné le lien entre apparence et opinion (264a4-7, b1-2[38]), une vérité doxique. En revanche, en réaction à l'aveu d'immaturité de Théétète, l'étranger signale que tous ceux qui sont présents essayeront et essaient d'ores et déjà d'amener le jeune homme le plus près possible des choses sans en passer par des expériences douloureuses (234e5-7)[39]. L'effet éducatif recherché par la dialectique ne consiste donc ni à opposer une opinion à une autre[40], ni à laisser aux souffrances de la vie le soin de désillusionner les jeunes, mais à faire apparaître, par le biais du dialogue philosophique

37 Et pour cause, le *logos* dialectique d'une idée n'est rien d'autre que le déploiement temporel de cette idée (*cf.* chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*). À l'extrême inverse, les sophistes ne font aucune différence entre les êtres et la vérité à leur sujet, non parce qu'ils cherchent à développer l'essence d'une chose de façon cohérente dans un *logos*, mais parce que, selon eux, n'importe quel *logos* à propos d'une chose est vrai. La chose même ne régule d'aucune façon les discours qu'on peut tenir à son sujet et ceux-ci peuvent être incohérents ou apparaître cohérents sans l'être vraiment.

38 Voir chapitre 8, *La fausseté des opinions et des apparences*.

39 La mention de « tous ceux présents » (οἵδε πάντες, 234e5) a sans doute pour objectif d'inclure Socrate (et avec lui toute la discussion du *Théétète*) dans l'effort d'éducation de Théétète.

40 Voir chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

opérant dans une temporalité différente de celle propre à l'expérience d'une vie humaine[41], les contradictions sous-jacentes à des opinions erronées, et ce en vue de découvrir une opinion droite pouvant être clarifiée dialectiquement.

2.2 *La différence entre production de copies et production de phantasmes*

Si la différence entre copies et phantasmes a constitué un *locus classicus* pour les théoriciens de l'art dans la seconde moitié XVI[e] siècle[42], elle a également retenu l'attention des commentateurs contemporains[43]. Ce passage contient en effet maints enjeux. Du point de vue de l'économie du dialogue, il constitue l'étape ultime avant l'entrée en scène du non-être. On peut donc estimer qu'il recèle le point décisif de basculement vers la discussion ontologique. Ce point de bascule, l'étranger l'identifiera lui-même un peu plus loin comme la « fausseté », qui a comme condition de possibilité que le non-être soit. Néanmoins, restituer cette séquence ne permet pas encore de comprendre en quel sens la présente distinction implique la fausseté. S'agit-il uniquement de la fausseté des phantasmes, comme le croient les commentateurs qui voient dans la production de copies une production philosophique d'« images vraies »[44] ? Dans l'analyse qui suit, nous allons au contraire faire l'hypothèse que toutes les images ont un lien intrinsèque avec la fausseté, quoique la nature de ce lien diffère en fonction du type d'image et de production considéré. La validation de cette hypothèse de lecture devra toutefois attendre la fin du cœur du dialogue ou du moins la mise en évidence de la communauté des genres et de ses effets sur le *logos*[45].

L'étranger introduit sa distinction en disant qu'il va procéder comme il l'a fait auparavant (235c9). D'après notre interprétation de la méthode de division, cela signifie qu'il va entrelacer le genre de la mimétique avec un couple de genres mutuellement exclusifs[46]. Nous pouvons suggérer que l'étranger utilise ici le couple « fidélité/apparence fausse de fidélité » pour diviser simultanément les

---

41 Sur cette temporalité philosophique qui est celle du « toujours » et de l'anamnèse, relire les analyses de Dixsaut (2000), 69-70.

42 On consultera à ce sujet Chevrolet (2007), 582-586 qui montre comment l'interprétation que Marsile Ficin propose de ce passage et de sa reprise en 264c4*sq* a conduit la réflexion esthétique menée au XVI[e] et XVII[e] vers une autonomisation progressive de l'imagination par rapport à la vraisemblance.

43 Voir par exemple les discussions de Cornford (1935), 198-199 ; Rosen (1983), 170-174 ; Benardete (1984), II. 109-112 ; Notomi (1999), 147-155 ; Teisserenc (2012), 49-52 ; Crivelli (2012), 24-27 ; Beere (2019), 161-166 ; Crivelli (2021), 246-260.

44 Notomi (1999), 155 et Teisserenc (2012), 48 estiment par exemple que l'art de la copie correspond à l'activité du philosophe.

45 Voir chapitre 8, *La nouvelle tâche à venir* et chapitre 9, *Transition*.

46 Voir chapitre 2, *La division des techniques* et chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

images en copies et phantasmes et la mimétique en production de copies et production de phantasmes. En réalité, cette façon de présenter les choses peut prêter à confusion, car elle laisse entendre que les copies n'ont aucun lien avec l'apparence. Or, dans le *Sophiste* du moins, *toute image participe de l'apparence, car toute image tend à susciter, chez celui qui la contemple, l'apparence qu'elle est le modèle qu'elle imite, alors qu'elle ne l'est pas*. Cette apparence fausse peut être appelée l'« illusion mimétique » inhérente aux images[47]. Simplement, toutes les images ne suscitent pas cette illusion mimétique de la même façon.

En effet, dans la première espèce de mimétique, « l'art de la copie » (εἰκαστική), l'imitateur accomplit la production de son imitation conformément aux proportions de ses modèles en longueur, largeur et profondeur ainsi qu'en conférant à son image les couleurs convenant à chacun de ces modèles (235d6-e2). Dans ce cas, l'apparence fausse d'après laquelle l'image est l'objet qu'elle imite est fondée sur la fidélité de la copie à la chose imitée. Autrement dit, l'illusion est suscitée à partir du jugement perceptif vrai d'après lequel l'image possède des propriétés de son modèle. En revanche, la procédure est différente pour ceux qui décident de fabriquer ou de peindre des œuvres monumentales. Si ceux-ci respectaient les véritables proportions qui rendent beaux leurs modèles[48], les parties supérieures de l'œuvre, vues de loin, apparaîtraient trop petites, tandis que les parties inférieures, vues de près, apparaîtraient trop grandes. Face à cette difficulté, les artistes contemporains qui cherchent à réaliser des œuvres aux proportions monumentales renoncent à la vérité et n'intègrent pas dans leurs images les véritables proportions, mais des proportions qui semblent être belles (235e3-236a7)[49]. Au sein de ce second type de

47 *Cf.* Szaif [1996] (1998), 401-402 ; Crivelli (2012), 24 ; Crivelli (2021), 236-246.

48 Il convient de rappeler que la laideur a été précédemment caractérisée comme absence de mesure ou asymétrie (voir chapitre 3, *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement*), ce qui laisse supposer que la beauté se caractérise par la mesure ou la symétrie. Or le terme grec pour désigner la symétrie et la proportion est le même, à savoir συμμετρία. Il est donc raisonnable de conclure que les modèles caractérisés par une proportion sont eux-mêmes beaux. Cette remarque doit conduire à rejeter la suggestion de Badham (retenue par la nouvelle OCT) de lire κώλων en lieu et place de καλῶν en 235e6. Les modèles imités par les images sont beaux parce qu'ils sont proportionnés ou symétriques. D'ailleurs, il est à nouveau question de la beauté des modèles en 236a6, comme le note Campbell (1867), 78. Une autre possibilité est que l'étranger parle de la beauté des modèles parce que les artistes qui font des sculptures ou peintures monumentales imitent les dieux. Benardete (1984), II. 111 discute cette possibilité en s'interrogeant sur le caractère anthropomorphique des dieux. Il faut cependant reconnaître que l'étranger est silencieux quant à la nature des modèles imités.

49 L'adjectif qualificatif « contemporain » de notre paraphrase rend compte du νῦν de 236a5, voir Benardete (1984), II. 26. Nous acceptons l'identification proposée par la plupart des commentateurs : Platon pense sans doute au sculpteur Phidias qui, prenant en compte le

production mimétique, l'illusion s'appuie non plus sur la fidélité de l'image vis-à-vis de la chose qu'elle imite, comme dans le cas de l'art de la copie, mais sur une apparence fausse de fidélité, c'est-à-dire sur le jugement perceptif faux selon lequel l'image conserve les propriétés de la chose qu'elle imite. L'apparence fausse impliquée par ces images est donc double : comme toute image, elles suscitent l'apparence qu'elles sont leur modèle, alors qu'elles ne le sont pas, mais en outre, pour accomplir ce résultat, elles suscitent l'apparence qu'elles sont conformes à leur modèle, alors qu'elles ne le sont pas. Ces images sont appelées par l'étranger des « phantasmes » (φαντάσματα[50]) et la partie de la mimétique qui les fabrique est appelée « art du phantasme » (φανταστική) (236b4-c8)[51].

La façon dont ces phantasmes sont introduits mérite d'être interprétée plus avant. Théétète a en effet commencé par douter de l'existence d'un type de production mimétique différent de celui de l'art de copier (235e3-4). Ce doute peut suggérer que la conformité et le respect des proportions constituent la forme initiale de l'illusion mimétique, tandis que le redoublement de l'illusion par l'apparence fausse de ressemblance intervient quand naissent des ambitions littéralement démesurées chez certains artistes. Les œuvres monumentales ont pour effet paradoxal d'annuler le mécanisme de tromperie des copies : plus la copie ressemble à son modèle, moins elle apparaît y ressembler[52]. En conséquence, les artistes renoncent à faire en sorte que leurs

---

rapetissement des choses situées en hauteur, conféra à une statue d'Athéna des proportions objectivement inexactes. Nous devons l'anecdote au poète byzantin Jean Tzetzès, voir Panofsky [1924] (1989), 21 ; Villela-Petit (1991), 78 ; Notomi (1999), 150-151 ; Gombrich [1960] (2002), 161-162. Peut-être Platon a-t-il également en vue la scénographie illusionniste mise au point par le peintre Agatharcos pour le décor d'une adaptation d'une tragédie d'Eschyle, comme le suggère Beere (2019), 163.

50 Nous profitons de l'existence en français de cette orthographe alternative à « fantasme » pour offrir un calque du terme grec. Le phantasme platonicien doit toutefois être compris au sens défini dans le présent paragraphe, sens qui n'implique pas les connotations véhiculées par le terme « fantasme » dans la psychanalyse. Pour ce choix de traduction de φαντάσματα, voir Delcomminette (2006), 376-377 n. 46.

51 Ce paragraphe suit les analyses éclairantes de Crivelli (2012), 24-27 et Crivelli (2021), 246-252. Comme nous l'a fait remarquer S. Delcomminette, on pourrait objecter, à l'interprétation telle que nous l'avons formulée dans le texte principal, que le phantasme ne peut apparaître faussement *être* l'objet qu'il imite tout en apparaissant faussement *ressembler* à cet objet, car la ressemblance et l'identité sont deux relations incompatibles (si bien que si le phantasme apparaît ressembler à son modèle, il ne peut apparaître être son modèle). Cependant, la ressemblance et l'identité ne sont pas nécessairement des relations incompatibles. On peut par exemple soutenir que si A est B, A ressemble à B sous tous ses aspects, comme le note Peacock (2017), 127.

52 Cette situation rappelle ce que Quintilien rapporte au sujet du peintre Démétrius en *Inst. orat.* XII, 10, 9 : on reprochait à Démétrius d'avoir poussé trop loin la fidélité à la nature

images ressemblent vraiment à leurs modèles et se focalisent uniquement sur les effets de ressemblances qu'ils produisent par l'intermédiaire de ces images. Ce redoublement de l'illusion mimétique renverse la priorité initiale de la copie et finit, comme le dit un peu plus loin l'étranger, par occuper une place prépondérante dans la mimétique (236b9-c1). Il est cependant probable que la priorité génétique des copies reflète une priorité conceptuelle. Après tout, le phantasme crée l'illusion mimétique en prétendant ressembler au modèle, c'est-à-dire en prétendant être une copie (φησιν ἐοικέναι, 236b6). Ce caractère dérivé des phantasmes permet en outre d'expliquer l'usage interchangeable de la copie et de l'image dans un passage ultérieur du dialogue[53]. Dans cette hypothèse, la synonymie momentanée de l'espèce au genre ne témoignerait pas d'une inattention de la part de Platon, mais indiquerait bien plutôt la priorité conceptuelle de la notion de ressemblance sur celle d'apparence fausse de ressemblance relativement à la création de l'illusion mimétique[54].

Une fois la mimétique divisée en production de copies et production de phantasmes, la question qui s'impose est bien entendu : « dans laquelle de ces deux espèces placer le sophiste ? ». Or l'étranger confesse son embarras à ce sujet. Il est pour l'instant incapable de procéder à l'étape thétique de la division (*cf.* 235d2-3, 236c9-10, 264c7-8). Qu'est-ce qui l'en empêche ? Cette question est d'autant plus troublante que certains indices laissent penser qu'il veut placer le sophiste parmi les producteurs de phantasmes verbaux (*cf.* 223c3, 234e1, 239c9-d1, 260d8-9). Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur cette question difficile lorsque l'étranger reprendra la division de la mimétique[55]. Cependant, nous pouvons déjà indiquer que le problème provient probablement du fait que la division de la mimétique en production de copies et de phantasmes suppose comme critère de division l'apparence fausse. Or, comme nous allons le voir dans un instant, le sophiste conteste qu'on puisse concevoir ou dire le faux. Comment placer le sophiste dans un genre, la production de phantasmes, dont il conteste l'existence ? Plus grave, s'il n'y a pas de fausseté, alors le genre même de la mimétique, essentiellement trompeur, est remis en question, ainsi que la possibilité de le diviser[56]. Pour ces raisons, l'étranger ne peut procéder à l'étape thétique de la division. Cette analyse est confirmée par la précision apportée par l'étranger immédiatement après qu'il a fait part de sa

---

et d'avoir plus recherché la ressemblance que la beauté, voir Panofsky [1924] (1989), 31, 184 n. 30.

53 Voir chapitre 5, *L'image*.

54 Comparer Notomi (1999), 151-155.

55 Voir chapitre 9, *La production de copies et de phantasmes*.

56 Ce point est bien mis en évidence par Crivelli (2012), 26-27 et Crivelli (2021), 260-264.

difficulté à localiser le sophiste dans une des deux espèces de mimétiques. Il ajoute en effet que le sophiste s'est refugié dans une espèce qu'il est embarrassant d'explorer (236d1-3). Comme la suite du dialogue le révèle, cette espèce est probablement l'art de la tromperie (ἀπατητική), c'est-à-dire l'art qui consiste à susciter un jugement faux (voir 240d2-5, 264d4-11)[57]. Avant d'avoir prouvé la possibilité d'un tel jugement, on ne peut ni placer le sophiste dans le genre des producteurs de phantasmes, ni même dans celui de la mimétique puisque ce dernier est entrelacé à la tromperie. Pour procéder à l'étape thétique de la division et poursuivre la division de la mimétique, il convient donc de prouver la possibilité du jugement faux. Or c'est bien à cette tâche particulièrement difficile qu'est consacré le cœur du dialogue.

3 Conclusion : vers le cœur du dialogue

Toute cette section de transition qui mène des apparences à l'image pour revenir aux apparences est extrêmement délicate, car elle pose plus de questions qu'elle n'en résout tout en laissant non définis une série de termes pourtant utilisés à foison, au premier chef celui d'« apparence »[58]. Pour avoir en tête le point exact où nous nous trouvons à présent, essayons cependant de parcourir à nouveau le chemin sinueux qui a été suivi.

Partant de la clarification dialectique des apparences individuellement inadéquates et mutuellement incompatibles opérée au cours des premières divisions, l'étranger creuse plus profondément encore au cœur des apparences et révèle une faille dans les prétentions du sophiste : il ne peut contredire correctement sur tout, car l'omniscience est impossible pour les hommes. Pourtant, si le dialogue a enfin conquis l'apparence vraie qui nous enseigne que le sophiste apparaît faussement omniscient et, plus généralement, que l'apparence est au cœur de l'art sophistique, nous avons suggéré que cela n'implique pas encore que le sophiste produise uniquement des apparences fausses. Peut-être les sophistes possèdent-ils vraiment certaines compétences

57 Il pourrait également s'agir de l'espèce de la mimétique (comme le propose Bluck (1975), 60), de l'image (hypothèse proposée par Teisserenc (2012), 53) ou même du non-être qui va arriver sur le devant de la scène très prochainement (en 237a3) et que l'étranger anticiperait ici. Quoi qu'il en soit, ces différentes possibilités ne viennent pas contredire l'interprétation proposée, à savoir que c'est l'entrelacement de toute la mimétique avec la fausseté qui pose problème dès le moment où la possibilité du faux est contestée.

58 La détermination de l'apparence comme un jugement mêlé de sensations ne sera donnée qu'à la fin du cœur du dialogue, en 264a4-7, b1-2.

qu'ils donnent l'impression de posséder. Pour couper court à cette possibilité, l'étranger bascule dans le paradigme de la production mimétique. Ce basculement lui offre un triple avantage : requalifier comme ludique la prétention des sophistes ; identifier la mimétique comme le genre à diviser pour définir dialectiquement le sophiste dans la perspective vraie d'après laquelle il est un maître de l'apparence ; le lier indéfectiblement à la fausseté en raison du lien essentiel entre mimétique et tromperie, entendue comme la production d'apparences fausses. Cependant, ce dernier avantage est à double tranchant puisque lier indéfectiblement le sophiste à l'apparence fausse en le plaçant sous le genre de la production d'images permet la réplique qu'il n'y pas de fausseté possible. La même ambiguïté se répète avec la division de la mimétique en production de copies et de phantasmes. Si cette division redouble bien le lien entre le sophiste et l'apparence fausse, la réplique d'après laquelle il n'y a pas de fausseté possible voit son impact également redoublé. Comment définir, s'il est impossible de dire le faux, le sophiste comme un producteur de phantasmes verbaux, c'est-à-dire de *logoi* faux suscitant l'apparence fausse qu'ils sont des *logoi* vrais ? C'est impossible. C'est pourquoi l'enjeu du dialogue devient très clair : ou montrer que dire le faux est possible ou renoncer à capturer le sophiste. Mais quelle raison aurions-nous de douter que l'on puisse dire ou concevoir le faux ? La réplique du sophiste semble quelque peu inattendue. Pourtant, le lien entre la fausseté et une certaine notion jusqu'ici passée inaperçue, mais pourtant très problématique, va faire basculer le dialogue dans une tout autre dimension. Cette notion, c'est le *non-être*.

Avant de nous consacrer pleinement à l'examen du non-être, insistons encore sur le fait qu'en filigrane de cette chasse au sophiste, en vertu du principe d'après lequel le philosophe se révèle en philosophant[59], le portrait du philosophe s'est dessiné plus précisément. Déjà dans le chapitre précédent, nous avions montré que le dialecticien se frotte aux multiples apparences que le sophiste lui renvoie. Sa seule arme était alors de penser ces apparences en les transformant en un entrelacement de déterminations génériques qui finissent par révéler l'inadéquation des opinions reçues sur le sophiste et même leur incompatibilité. Parce qu'il démontrait l'incompatibilité des opinions reçues sur le sophiste, ce travail de clarification correspondait à la purification socratique et suscitait l'aporie. Au cours du présent chapitre, nous avons vu peaufiner notre portrait du philosophe en montrant que la tâche du dialecticien consiste également à dégager l'apparence adéquate que cachent toutes ces apparences inadéquates, à savoir l'apparence vraie d'après laquelle le sophiste est le maître des apparences. Une fois cette perspective découverte, le philosophe peut alors

59 Voir chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger*.

reprendre son travail de détermination dialectique en divisant la mimétique et ainsi clarifier la perspective qu'il vient de mettre au jour. Le dialogue pourrait se terminer tranquillement sur cette division de la mimétique, si n'était disponible, pour le sophiste, la réplique qui consiste à nier la possibilité du faux. Et, à vrai dire, c'est avec cette réplique que les difficultés commencent vraiment pour l'interprète.

CHAPITRE 5

La réplique du sophiste

1 Introduction

La séquence chargée d'opérer la transition vers la notion de non-être (236d9-237b7) est souvent considérée comme une préface aux différents problèmes abordés dans la suite du *Sophiste*, c'est-à-dire comme essentiellement tournée vers la suite du dialogue[1]. Pourtant, la situation dramatique de cette séquence indique que les problèmes qu'elle met au jour ne naissent pas *ex nihilo*, mais sont au contraire ancrés dans les développements qui précèdent. En effet, l'étranger y entreprend d'expliquer à Théétète, qui a visiblement acquiescé sans comprendre, les raisons des difficultés qui rendent le sophiste si difficile à saisir. Or ces difficultés sont survenues au moment de la division de la mimétique et de la fuite du sophiste dans une espèce inextricable (236d1-8). Il faut donc supposer un lien entre le présent passage, expliquant plus avant les difficultés de l'étranger, et les développements antérieurs. Du même coup, cette introduction doit non seulement être lue comme préfaçant ce qui va suivre, mais aussi comme thématisant et explicitant des problèmes déjà rencontrés. En conséquence, nous pouvons découper la séquence introductive en deux étapes. La première (236d9-e3, a) ci-dessous) possède une valeur anaphorique, la seconde (236e3-237b7, b) ci-dessous) contient la structure du déroulement ultérieur du dialogue, du moins jusqu'en 241c3. Commençons par la première étape.

a) Quand l'étranger déclare : τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή [...] πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν (236e1-3), certains interprètes comprennent qu'il fait allusion à la dimension problématique du statut ontologique de l'apparence. En faisant de « cela » (τοῦτο) le sujet de « paraître » et de « sembler » et en traduisant « ce "paraître", ce "sembler" sans vraiment "être" », on peut en effet vouloir déceler dans ce passage le problème du statut ontologique de l'apparence, par contraste avec celui des formes platoniciennes[2]. Toutefois, nous avons vu que l'étranger ne considérait pas toute apparence comme problématique : l'apparence selon laquelle

1 Cornford (1935), 201-203 y détecte trois problèmes censés structurer la partie centrale du *Sophiste* : le premier serait le problème métaphysique du statut de l'apparence, le second serait lié aux jugements et énoncés faux, le troisième aux jugements et énoncés négatifs. Nous allons montrer immédiatement que le premier problème n'apparaît pas dans le texte.

2 Le statut ontologique de l'apparence est le premier problème relevé par Cornford (1935), 201. Voir également de Rijk (1986), 83.

 | DOI:10.1163/9789004533080_007

le sophiste possède une apparence de science universelle est une apparence vraie admise par le dialecticien (233c10-11). Les apparences produites par le sophiste avaient, quant à elles, la structure suivante : « apparaître comme *x*, sans l'être », soit que le sophiste apparaissait lui-même comme omniscient, sans l'être (233c6-9), soit que ses phantasmes apparaissent comme des copies, sans l'être (236b7). Dans ces deux cas, ce n'est donc pas l'apparence en général qui caractérise le sophiste, mais spécifiquement l'apparence fausse. Or, il est tout à fait possible que l'étranger fasse également allusion à cette question spécifique de l'apparence fausse dans le passage qui nous occupe, confirmant ainsi le lien avec la séquence qui précède. Pour lire le passage de cette façon, on peut faire de « cela » (τοῦτο) non pas le sujet, mais l'attribut exprimé de « paraître », « sembler » (τὸ φαίνεσθαι, τὸ δοκεῖν) et sous-entendu de « être » et traduire : « paraître et sembler cela, mais ne pas l'être [...] a suscité et continue de susciter des difficultés »[3]. D'après cette lecture du texte grec, c'est paraître et sembler quelque chose, mais ne pas l'être, autrement dit c'est seulement l'apparence fausse et la semblance, ou l'opinion, fausse qui est problématique. À cette apparence et cette opinion fausse problématique, l'étranger ajoute, comme source supplémentaire d'apories, « dire quelque chose, mais ne pas dire vrai (καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, 236e2) », c'est-à-dire la question des énoncés faux. Cette question plonge également ses racines dans les arguments qui précèdent puisque le sophiste a été qualifié de producteur d'images verbales fausses se faisant passer vraies (voir 234c6[4]). À présent, après avoir repris, dans la première partie de sa réplique, les problèmes, déjà rencontrés, de l'opinion et des énoncés faux, l'étranger va tenter d'expliquer pourquoi les apparences, les opinions et les énoncés faux sont pleins d'apories maintenant, hier et toujours (ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν, 236e3)[5].

---

3 Comme le propose Teisserenc (2012), 53-54 *contra* Aubenque (1991b), 369-370.

4 Et chapitre 4, *Le basculement vers la mimétique*.

5 On pourrait peut-être objecter, contre la lecture qui vient d'être proposée, que ce « depuis toujours » (ἀεί) fait allusion à la distinction entre apparences et formes, « classique » dans les dialogues de Platon. Cependant, ce « depuis toujours » peut tout aussi bien faire allusion à la question de la possibilité du discours faux, déjà évoquée dans l'*Euthydème* 284b1-c6, le *Cratyle* 429d1-8 et bien sûr traitée en *Théétète* 187c3-200d4. En outre, dans la *République*, la formule « paraître et sembler sans être » signifie très souvent paraître ou sembler *quelque chose*, sans être ce quelque chose. Par exemple : beaucoup d'hommes semblent honnêtes, sans l'être, *République* I, 334c6-9 ; l'extrême injustice c'est de donner l'impression d'être juste, quand on ne l'est pas, *République* II, 361a4-5 ; les gardiens des lois et de la cité qui font semblant de l'être sans l'être réellement détruisent toute la cité, *République* IV, 421a5-6. Dans tous ces cas, ce n'est pas le statut ontologique de l'apparence qui est souligné, mais sa fausseté. Rappelons en outre qu'en *République* II, 380d1-5, Socrate envisage qu'un dieu apparaisse sous de multiples formes, sans se transformer (l'apparence est alors fausse) ou en se transformant

b) Cette tentative d’explication contient en filigrane la structure argumentative d’une partie de la suite du dialogue. Il peut donc être utile de la retraduire entièrement :

> – *L’étranger.* Car il est extrêmement difficile, Théétète, de voir de quelle façon parler quand on doit affirmer que juger et dire le faux est vraiment et ne pas être pris dans une contradiction en prononçant cela[6].
> – *Théétète.* Pourquoi ?
> – *L’étranger.* Cette affirmation a l’audace de supposer que le non-être est (τὸ μὴ ὂν εἶναι). Car autrement le faux ne deviendrait pas quelque chose qui est. Or le grand Parménide, mon enfant, commençant quand nous étions nous-mêmes des enfants et jusqu’à la fin, témoignait de cela, le disant aussi bien en prose qu’en vers[7] :
> … jamais en effet, dit-il, ceci <cet énoncé> ne sera dompté : des non-êtres sont[8], mais toi, en cherchant, écarte ta pensée de cette voie.

---

effectivement (l’apparence est alors vraie) ; la question n’est pas là non plus celle du statut ontologique de l’apparence, voir chapitre 1, *Les multiples apparences du philosophe*.

6 ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ⟨φάναι⟩ ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογίᾳ μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν (236e3-237a1). La traduction de cette phrase est, elle aussi, extrêmement difficile. Nous avons traduit le texte de la nouvelle édition Oxford qui ajoute φάναι en 236e4. Dans notre traduction, ὅπως porte sur εἰπόντα, ce qui est à la fois plus vraisemblable du point de vue de l’ordre des mots (comme le fait remarquer Campbell (1867), 81) et qui permet de souligner que l’enjeu du passage tient dans la *manière de présenter* l’affirmation selon laquelle la fausseté est quelque chose sans se contredire et sans tomber dans l’aporie (voir Frede (1996), 144). Il est certes possible, en ne lisant pas φάναι, de prendre « faux » comme le sujet d’une proposition introduite par « dire » et « juger », mais il semble important de lire l’expression ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν d’un seul tenant puisque « juger et dire le faux » est bien le thème de la suite du dialogue (*cf.* 264d4-5 ; Cordero (1993), 228 n. 118 ; Centrone (2008), 95 n. 68). C’est pourquoi nous avons pris cette expression comme le sujet de la proposition infinitive introduite par φάναι. Pour une analyse des difficultés philologiques impliquées par ce passage, voir Crivelli (2012), 29-30. Voir aussi la remarque de Benardete (1984), II. 173 n. 48. La complexité de la syntaxe reflète sans doute la difficulté du sujet.

7 « En prose » (πεζῇ, 237a6) est sans doute une allusion aux leçons orales de Parménide, comme le notent Diès [1923] (1955), 335 n. 2 ; Cordero (1993), 229-230 n. 121 ; Crivelli (2012), 29 n. 1.

8 Nous suivons ici la traduction proposée par O’Brien du vers 1 du fragment VII du Poème de Parménide, voir Aubenque (1987), 32, 46 et Dixsaut (2000), 213-215. Dans la ligne qui suit (vers 2), nous adaptons simplement la traduction à la variante citée ici par Platon : en 237a9, on lit διζήμενος au lieu de διζήσιος. Cependant, c’est ce dernier terme qui apparaît quand les vers sont à nouveau cités en 258d3.

> Voilà donc son témoignage ; et l'argument lui-même (ὁ λόγος αὐτός)[9], plus que tout, peut révéler cela en étant convenablement mis à l'épreuve. Nous commencerons donc par là si tu n'y vois pas d'objection (236e3-237b3)[10].

Dans ce passage, l'étranger lie la difficulté qui entoure l'affirmation d'après laquelle « dire et penser le faux est vraiment » au fait qu'elle suppose l'être du non-être, mais il n'explicite pas encore la nature de ce lien[11]. En quel sens admettre que « parler et penser des choses fausses est vraiment » implique-t-il l'admission de l'être du non-être ? Rien n'est dit ici à ce propos. Au contraire, l'étranger préfère souligner, en se référant au témoignage de Parménide, le caractère indomptable de l'énoncé affirmant l'être du non-être et la nécessité de détourner sa pensée de cette voie de recherche. Plus encore, il propose de commencer par une « mise à l'épreuve de l'argumentation » qui devra confirmer le témoignage de Parménide. Le programme argumentatif est donc livré sur pièce par l'étranger : montrer d'abord, en argumentant, la nécessité d'écarter sa pensée de la voie de recherche affirmant l'être du non-être, avant de revenir, ensuite, au lien entre le non-être et la fausseté et, plus généralement, entre le non-être et l'activité sophistique. Bien entendu, si, au cours de la première étape, il s'avère qu'il faut en effet écarter sa pensée du chemin affirmant l'être du non-être, et qu'au cours de la seconde étape, on s'aperçoit que la fausseté suppose bel et bien que la pensée y chemine, alors la fausseté devient impossible et la capture du sophiste également. Ce chapitre va refléter l'ordre d'exposition choisi par l'étranger : dans la première section, nous allons suivre l'étranger dans sa tentative de confirmer le témoignage de Parménide[12]. Dans la seconde, nous étudierons le lien entre cette démonstration et l'activité du sophiste : la production d'images, de jugements et d'énoncés faux[13]. L'ensemble devant montrer comment le non-être constitue un moyen de défense pour le sophiste face au processus de capture définitionnelle.

Comme ultime préalable à ce programme, il convient encore de remarquer que le passage qui vient d'être traduit contient un certain nombre d'occurrences du verbe « être » sans complément, comme dans la phrase « affirmer que dire et penser le faux est vraiment » (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, 236e4) ou « supposer que le non-être est » (ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι, 237a3-4).

---

9 Ou peut-être plus généralement « le discours lui-même », *cf.* Mouze (2019), 116, 220.

10 Ce passage a été retraduit tout en s'inspirant des traductions françaises déjà existantes, en particulier Diès [1923] (1955), 335-336 et Cordero (1993), 123-124.

11 Voir McDowell (1982), 132 n. 33.

12 Voir *La défaite de l'étranger contre le non-être* ci-dessous.

13 Voir *Les activités du sophiste et leurs liens avec le non-être* ci-dessous.

Un tel usage du verbe « être » peut être dit *complet*, car la phrase dans laquelle il intervient est complète sans l'adjonction d'un complément à la forme verbale qu'elle comporte. Par contraste, nous avons déjà rencontré des occurrences du verbe « être », ou plutôt de la négation de ce verbe, dans des phrases du type « les sophistes apparaissent omniscients à leurs disciples […] sans être <cela, à savoir omniscients> » (Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται […] οὐκ ὄντες γε· 233c6-8). Pour comprendre la négation du verbe « être » dans cet énoncé, il faut restituer un complètement sous-entendu : il s'agit, pour les sophistes, de ne pas être quelque chose, à savoir omniscients. Cet usage du verbe « être » peut être dit *incomplet*. C'est également un usage incomplet que l'on retrouve dans la phrase « Socrate est sage ». La différence entre les phrases « Socrate est sage » et « le sophiste apparaît omniscient, sans être <cela, à savoir omniscient> » (outre que l'une possède une force affirmative tandis que l'autre a une force négative) tient seulement dans le fait que, dans le premier cas, le complément est exprimé, tandis que dans le second, il ne l'est pas. Mais dans les deux cas, il s'agit d'un usage incomplet ou du verbe « être » ou de la négation de ce verbe, dans la mesure où ces phrases requièrent, pour être complètes, l'adjonction d'un complément à la forme verbale qu'elles comportent.

Le point décisif relativement à une telle distinction est que des recherches récentes menées sur la grammaire du verbe « être » en grec ancien (εἶναι) ont démontré une proximité sémantique entre les usages complets et incomplets tels qu'ils viennent d'être décrits[14]. Même si « être » (εἶναι) utilisé sans complément *n'a pas besoin* de recevoir un complément pour former une phrase complète, il *admet potentiellement* un tel complément. Cette continuité entre les deux usages en grec ancien apparaît clairement dans l'analogie suivante : de la même manière qu'il est légitime, quand l'on dit « Socrate enseigne », de demander : « enseigne quoi ? », il est légitime, quand l'on dit « Σωκράτης ἐστι », de demander : « τί ἐστι ; », même si « Σωκράτης ἐστι » ou « Socrate enseigne » peuvent former des phrases complètes[15]. Une traduction systématique des usages complets du verbe εἶναι par « exister » tend à masquer cette continuité sémantique. Ainsi, quand Platon écrit que « cette affirmation a l'audace de supposer que le non-être est », il est tout à fait légitime de poser la question « est quoi ? ». Une traduction par « exister » ne permet pas de rendre compte de ce fait puisque on ne peut pas demander « exister quoi ? »[16]. C'est pour

14 Voir Brown [1986] (1999) ; Brown (1994). L'objection intéressante proposée par Leigh (2008), 119-120 contre la thèse d'une proximité sémantique entre les usages complets et incomplets du verbe εἶναι sera examinée au chapitre 7, *Interlude*.

15 Voir Brown [1986] (1999), 458-462 ; Brown (1994), 224-226.

16 Contrairement à ce qui est le cas en latin où *existere* peut fonctionner comme copule, comme le rappelle Brown (1994), 225 n. 9.

cette raison que nous n'avons pas eu recours à ce terme dans la traduction qui précède et qu'en règle générale, « exister » ne sera pas utilisé pour traduire les usages complets du verbe εἶναι dans le *Sophiste*[17]. En outre, nous allons voir immédiatement que cette situation linguistique correspond à une absence de séparation, dans l'ontologie platonicienne, de l'être et de la détermination, de l'être et du quelque chose. Or, seule une telle séparation rend nécessaire la notion philosophique d'existence, conçue comme ce qui s'ajoute à une détermination, à quelque chose pour le faire être, pour le rendre réel.

2 La défaite de l'étranger contre le non-être … et la chute de Parménide

L'étranger est en train d'examiner comment le non-être[18] peut constituer un refuge pour le sophiste lui permettant d'éviter provisoirement la capture dialectique. Mais avant de relier explicitement les activités du sophiste au non-être, il a annoncé qu'il allait, par « une mise à l'épreuve de l'argumentation », confirmer le témoignage parménidien enjoignant d'écarter sa pensée du chemin qui affirme l'être du non-être. Il y a toutefois un petit changement de programme : l'étranger semble en effet considérer comme acquise l'impossibilité pour le non-être d'être, ce que nous pouvons appeler « l'interdit parménidien », et se fonder sur cette impossibilité pour démontrer, au moyen de trois arguments, l'indicibilité et le caractère impensable du non-être[19]. Dans cette section, nous allons voir que malgré la validité formelle de ces trois arguments, ceux-ci i) reposent sur des prémisses qui traduisent en effet l'interdit parménidien et qui seront systématiquement contestées par l'étranger dans la suite du dialogue et ii) aboutissent finalement à interdire l'interdit parménidien lui-même. Ainsi, plus que la défaite de l'étranger, ce sont les conséquences autodestructives de la thèse de Parménide que décrit cette séquence d'arguments. Néanmoins, cette partie a également une valeur positive dans la mesure où elle recèle certains axiomes des développements ontologiques à venir de l'étranger, ainsi que des structures argumentatives qui seront réutilisées dans la suite du texte. Notre tâche consistera donc également à dégager ces axiomes et ces structures argumentatives déterminants pour la compréhension de la suite du *Sophiste*.

---

17 Cette question sera réexaminée et débattue en profondeur au chapitre 7, *Interlude*.

18 Nous conservons la traduction « le non-être » pour l'expression τὸ μὴ ὄν parce que c'est la plus répandue en français, mais « le non-étant » serait plus précis.

19 Dans le même sens, voir Notomi (1999), 177.

2.1 *Premier argument*

Le premier argument de l'étranger se divise en deux parties. Dans un premier temps (237c7-d11), il montre que le nom « le non-être » (τὸ μὴ ὄν) ne peut porter sur un objet relativement auquel l'expression « quelque chose » (τὸ τί) peut être utilisée. En conséquence, il est impossible que quelque chose soit le non-être. Dans un second temps (237e1-5), l'étranger opère les déductions suivantes : celui qui ne dit pas quelque chose (μὴ τὶ λέγοντα), dit rien (μηδὲν λέγειν) et même ne dit rien du tout (οὐδὲ λέγειν). Puisqu'il est impossible que quelque chose soit le non-être, celui qui entreprend de l'énoncer ne dit pas quelque chose, dit rien et même ne dit rien du tout (237e6)[20].

La façon dont l'étranger établit la première partie de son argument mérite plus de précision. Il part (237c7-8) de la prémisse, d'après lui limpide (τοῦτό γε δῆλον, ὅτι … 237c7), selon laquelle le nom « le non-être » ne peut porter sur quelque être que ce soit[21], pour ensuite affirmer (237d1-5) qu'à chaque fois que l'expression « quelque chose » est utilisée, elle l'est relativement à quelque être. Si le nom « le non-être » ne peut porter sur quelque être que ce soit et que l'expression « quelque chose » est toujours utilisée relativement à quelque être, alors il suit bien que le nom « le non-être » ne peut porter sur aucun objet relativement auquel l'expression « quelque chose » peut être utilisée.

Le ressort qui permet d'établir qu'il est impossible que quelque chose soit le non-être réside donc dans *le lien entre le quelque chose et l'être*, le τί et l'ὄν. Ce constat est capital pour notre interprétation du dialogue. En effet, une façon classique de comprendre la notion d'existence est de la concevoir précisément comme ce qui permet à quelque chose d'être ou encore, en termes scolastiques, comme ce qui s'ajoute à une essence pour l'actualiser[22]. Dans la mesure où ce passage montre que, pour l'étranger, le quelque chose implique toujours l'être[23], l'existence conçue comme ce qui permet à quelque chose d'être ne semble nullement s'imposer à lui pour mener à bien sa démonstration, ni d'ailleurs au commentateur pour rendre compte de cette démonstration. C'est pourquoi il faut refuser l'interprétation de ceux qui considèrent que toute cette section aporétique vise à isoler la négation de l'existence pour ensuite, dans la section constructive du dialogue, la rejeter et n'accepter que la négation

20 Cette lecture s'inspire de la reconstruction extrêmement minutieuse proposée par Crivelli (2012), 32-42.

21 Quoique l'occurrence de τὸ ὄν en 237c10 puisse laisser penser qu'il est question du genre de l'être dans l'argument, le τῶν ὄντων figurant dans la réplique précédente (en 237c7) semble exclure cette possibilité, voir aussi 237d3.

22 Voir Lalande [1926] (2002), 318.

23 Comme le remarquent Aubenque (1991b), 370, 373 et Gavray (2006), 40.

de l'identité[24]. Pour autant, il n'est pas nécessaire de chasser tous les usages complets du verbe εἶναι et de sa négation afin d'éliminer la notion d'existence du *Sophiste* et de donner à l'étranger une ligne argumentative cohérente au sein de laquelle il traite, dans les difficultés qu'il avance comme dans les solutions qu'il propose, uniquement du fonctionnement de la négation d'usages incomplets du verbe εἶναι[25]. L'étranger utilise bel et bien εἶναι et sa négation de manière complète dans cet argument (voir par exemple τὸ μὴ ὄν et τὸ μηδαμῶς ὄν en 237c2 et 237b7-8), mais il le fait *sans pour autant isoler les notions d'existence et d'inexistence*, car ces notions sont étrangères à son ontologie. Dans la partie aporétique dans laquelle nous nous trouvons, le nom « le non-être » est conçu comme une expression qui ne peut s'appliquer à aucune chose. Sur un mode matériel, cela signifie que le non-être est traité comme le contraire d'être quelque chose de déterminé, comme ce qui n'est rien du tout[26].

On notera également que l'absence d'une thématisation explicite des notions d'existence et d'inexistence dans le *Sophiste* constitue probablement un reflet philosophique de la continuité sémantique entre l'usage complet et incomplet du verbe εἶναι qui vient de nous empêcher de traduire ce verbe par « exister »[27]. En tant qu'interprètes, il nous faudra cependant rester sur nos gardes et nous assurer que l'étranger ne change pas d'avis en séparant « être » et « être quelque chose » dans la suite du dialogue, ce qui rendrait nécessaire d'introduire la notion d'existence comme outil herméneutique pertinent. En attendant, toutefois, la charge de la preuve est du côté de ceux qui considèrent que Platon isole cette notion ou qu'elle joue un rôle central dans la stratégie générale de l'étranger dans le *Sophiste*.

Si le lien entre être et quelque chose fait figure d'axiome du raisonnement de l'étranger et bloque l'importation de la notion d'existence, on ne peut pas en dire autant de la prémisse de son argument d'après laquelle « il est clair que le nom "le non-être" ne porte sur aucun être » (237c7-8). En réalité, cette prémisse ne doit sa « clarté » qu'à son accord de principe avec l'interdit parménidien énoncé plus haut et à l'ironie de l'étranger. Toute la partie centrale du

---

24 C'est l'interprétation de Cornford (1935), 203-209, 294-296.

25 Voir l'article important d'Owen (1971).

26 *Cf.* Brown [1986] (1999), 466-468. Voir aussi Owen (1971), 241-248.

27 Ce constat ne signifie toutefois *pas* que la notion d'existence ne peut pas émerger en raison de la sémantique du verbe εἶναι en grec ancien. Elle peut justement émerger quand le genre du quelque chose et celui de l'être sont dissociés, comme c'est le cas chez les stoïciens, sans doute depuis la critique zénonienne de « la métaphysique des Formes ». Sur l'origine de la dissociation du τί et de l'ὄν dans le stoïcisme, voir Brunschwig, (1988), 80-83 ; Aubenque (1991b), 380-382. Ce dernier commentateur considère d'ailleurs l'absence de dissociation entre le τί et l'ὄν dans le *Sophiste* comme une « occasion manquée » en vue de l'élaboration d'une « tinologie » de type stoïcienne.

Sophiste va en effet s'attacher à montrer sa fausseté : non seulement chaque genre est autre que l'être relativement à tous les autres et donc n'est pas tous les autres genres[28] ; non seulement l'être lui-même n'est pas tous les autres genres[29] ; mais surtout le nom « le non-être » est dialectiquement définissable, c'est-à-dire qu'il peut porter sur la forme du non-être qui, comme toutes les formes, est[30]. Quoique l'argument soit formellement valide, la fausseté matérielle, qui se révèlera dans la suite du dialogue, d'une de ses prémisses rend donc la conclusion d'après laquelle il est impossible d'énoncer le non-être non contraignante[31]. La réplique de l'étranger préfaçant l'argument (237b10-c4) peut d'ailleurs être vue comme préparant la voie d'un dépassement de l'interdit parménidien. En enjoignant à réfléchir sérieusement, sans esprit de dispute ni de jeu, c'est-à-dire en philosophe et non en sophiste[32], au genre de chose sur lequel porte ce nom « le non-être », l'étranger signale peut-être discrètement son désaccord avec l'idée parménidienne selon laquelle le nom « le non-être » ne porte sur aucun être. La difficulté de la question rend cependant Théétète incapable de repérer ce signal (237c5-6) et explique sans doute pourquoi le jeune homme avale si facilement la prémisse mortelle (237c9). La difficulté va d'ailleurs s'accroître davantage avec le deuxième argument avancé par l'étranger.

2.2 *Deuxième argument*

Le deuxième argument va au cœur (τὴν ἀρχήν, 238a3) des choses. Peut-être parce qu'il ne part plus du nom « le non-être », mais du non-être lui-même. L'étranger vient d'essayer de montrer que le nom « le non-être » ne s'applique pas à quelque chose et qu'en conséquence le non-être ne peut être énoncé ; il part à présent du non-être lui-même pour aboutir à la même conclusion[33].

Admettons qu'aucune des choses qui sont ne puisse se joindre au non-être (238a8-10). Comme, en dehors de l'être, rien n'est plus que le nombre (ἀριθμός), on ne peut transporter sur le non-être ni la pluralité ni l'unité véhiculée par le nombre (238a11-b5)[34]. Or, chaque fois que nous disons « le non-être » et « les non-êtres » et, à vrai dire, chaque fois que nous utilisons une expression

---

28 Voir chapitre 7, *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres* et *Reformulation des résultats atteints précédemment*.

29 Voir chapitre 7, *L'être n'est pas*.

30 Voir chapitre 7, *Le non-être est*.

31 Voir Notomi (1999), 176-177.

32 Voir Mouze (2019), 220.

33 Comparer Owen (1971), 242.

34 Les grecs définissaient le nombre comme une « multiplicité composée d'unités » (τό ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος), *cf.* Euclide *Eléments*, VII, Déf. 2.

apte à formuler le non-être, nous tentons de lui appliquer le singulier ou le pluriel, c'est-à-dire l'unité ou pluralité véhiculée par le nombre grammatical (238b6-c4). Mais cela est impossible puisque nous venons de reconnaître qu'un être ne pouvait se joindre au non-être (238c5-7, *cf.* 238a8-10) et que le nombre est au premier chef (238a11-b1). En conséquence, le non-être est informulable, inénonçable, inexplicable (ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον) et, au fond, impensable (ἀδιανόητον) (238c8-12).

Pas plus que dans le cas précédent, la validité formelle de l'argument ne doit effrayer : elle repose ici aussi sur une prémisse parménidienne qu'il ne fallait en réalité pas admettre. Il y a bien « l'une des choses qui sont » (τι τῶν ὄντων, 238a8) qui est jointe au non-être, qui ne fait en réalité qu'un avec lui, c'est la forme même du non-être. Ce second argument sera même doublement renié puisqu'en plus d'être, la forme du non-être sera *in fine* conçue comme « *unité* intégrante dans le *nombre* que constitue la multitude des formes » (**ἐνάριθμον** τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν, 258c3-4[35]), alors que le présent argument interdit justement d'attribuer l'unité impliquée par un nombre au non-être. Néanmoins, renier explicitement une conclusion intermédiaire de l'argument (sur l'impossibilité d'attribuer le nombre au non-être) et sa prémisse initiale (sur l'impossibilité de lui attribuer l'être) n'oblige pas à n'en rien retenir. Le besoin qu'éprouvera l'étranger de souligner l'unité de la forme du non-être témoigne justement de l'importance du lien entre le nombre et l'être, explicitement instauré dans ce second argument (en 238a11-b1).

En réalité, l'explicitation de ce lien est la pointe d'un travail entamé au cours du premier argument. Car si l'autre lien, celui entre l'être et le quelque chose, combiné à la prémisse parménidienne qui empêche le « non-être » de porter sur l'être, jouait le rôle de moteur du premier argument, on pouvait se demander ce qui au fond faisait tourner le moteur. L'étranger fournissait la raison suivante[36] : « quelque chose », étant au singulier, est le signe d'*une* chose, tandis que « quelques choses », étant au duel ou au pluriel, est le signe de *deux* ou *plusieurs* choses (237d6-11). De prime abord, on ne voit pas très bien en quoi il s'agit là d'une explication du lien entre l'expression « quelque chose »

35 La traduction est reprise à Diès [1923] (1955), 374. Voir aussi Cordero (1993), 269 n. 333.

36 La phrase interrogative ἆρα τῇδε σκοπῶν σύμφῃς ὡς … en 237d6-7 n'introduit pas un nouveau point : « considérant les choses de cette façon, diras-tu que… ? », comme le comprennent Diès [1923] (1955), 337 ; Cordero (1993), 125 et Mouze (2019), 117, mais justifie le point précédent : « es-tu d'accord [*sc.* avec le fait que l'expression "quelque chose" ne peut être utilisée que relativement à quelque être] parce que tu considères les choses de telle façon que…? » comme le comprend, par exemple, Cornford (1935), 204 : τῇδε σκοπῶν est toujours cataphorique et σύμφημι ne se construit pas avec une phrase déclarative introduite par ὡς ou ὅτι, voir Owen (1971), 226 n. 8 et Crivelli (2012), 36.

et l'être auquel cette expression s'applique. Il est possible que sous la notion de nombre grammatical, l'étranger pense à la notion de nombre tout court et qu'il sous-entende que la possibilité de pouvoir dénombrer, compter ce dont l'expression « quelque chose » est le signe implique l'être de ce qui est ainsi dénombré. Comment pourrait-on compter ce qui n'est pas[37] ? Il est également possible que l'étranger joue sur le fait que Théétète est un mathématicien pour qui il est acquis que les nombres sont des êtres[38]. Si « quelque chose » est le signe d'une unité ou d'une multiplicité, il est le signe d'un nombre et donc, pour un mathématicien, de quelque chose qui est. Quoi qu'il en soit, le premier argument avait élaboré ce que le second explicite : être, dénombrement, mais aussi détermination (être quelque chose) s'impliquent mutuellement[39].

Reste à comprendre le surgissement du caractère impensable du non-être. Informulable oui, puisque toute expression qui pourrait l'exprimer implique l'unité et la pluralité, c'est-à-dire l'être, mais pourquoi impensable ? Parce que la pensée est le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même (263e3-6)[40] et qu'à ce titre, elle fait, comme le *logos*, usage de l'un et du multiple, spécialement quand, comme nous l'avons vu dans les passages précédents du dialogue, elle rassemble une multiplicité de participants sous l'unité d'un genre puis cherche à diviser l'unité de celui-ci pour isoler l'objet de sa recherche[41].

2.3 *Troisième argument*

Le troisième argument avancé par l'étranger montre qu'un lemme du second argument se réfute lui-même et que sa conclusion est incohérente.

Voyons d'abord le lemme. L'étranger avait conclu que « le non-être ne participe ni de l'unité, ni de la multiplicité » (238d10-e2, *cf.* 238b2-3). Or le contenu de cette affirmation est réfuté par la façon dont elle est formulée : le nom « le non-être » y apparaît au singulier et attribue donc l'unité au non-être, ce qui est pourtant refusé par cette même affirmation (238e2-4). Ce type d'auto-réfutation, au sein de laquelle le contenu d'une affirmation entre en conflit avec la façon dont elle est formulée, a été labélisée par les

37 Question posée par Crivelli (2012), 39, qui s'exprime toutefois en termes d'existence et de non-existence. Nous avons fait part de nos doutes sur l'opportunité d'importer une telle notion – qui n'est d'ailleurs généralement pas définie par les commentateurs – pour interpréter correctement ce passage.

38 Suggéré, entre les lignes, par Rosen (1983), 182. Voir aussi Mouze (2019), 221.

39 La véritable signification de cette co-implication est probablement à chercher en *Philèbe* 16c9-d7, voir Delcomminette (2006), 116-125.

40 Comme le rappelle Crivelli (2012), 45.

41 Voir Dixsaut (2000), 212 ; Dixsaut (2001b), 106.

commentateurs « auto-réfutation pragmatique »[42]. L'auto-réfutation pragmatique se distingue d'une réfutation socratique classique au sein de laquelle la contradiction intervient entre des opinions distinctes[43], plutôt qu'entre le contenu d'une opinion et la manière même dont cette opinion est présentée. Nous verrons que cette structure argumentative sera réutilisée dans le *Sophiste* à certains moments cruciaux du texte[44].

La situation n'est pas meilleure pour la conclusion du second argument. Dire du non-être qu'il « est inexprimable, inénonçable, et inexplicable » (238e5-6, *cf.* 238c10-11) n'est pas cohérent avec l'impossibilité de lui attribuer l'unité, la pluralité (238b2-5) et surtout l'être (238a8-10), puisque cette phrase attribue l'être au non-être, en disant qu'il « est » (238e8-239a2), et lui attribue l'unité, en utilisant la troisième personne du singulier du verbe être et la forme singulière de trois adjectifs (239a3-7). En fait, dire « qu'il est impossible de *lui* attribuer l'unité » revient à déjà se réfuter soi-même puisque « lui » est un pronom au singulier (239a8-12).

En outre, si l'étranger ne le reconnaît pas explicitement, il suggère fortement qu'en *disant* du non-être qu'il est *indicible*, qu'en *énonçant* qu'il est *inénonçable*, etc. il se réfute également lui-même[45]. Lui-même, vraiment ? Rappelons que c'est dans un cadre parménidien que l'étranger raisonne et que ce sont les prémisses parménidiennes qui aboutissent au caractère indicible du non-être. Plus encore, si le non-être est indicible, on peut même avoir des doutes sur la légitimité d'interdire qu'il soit, donc sur l'interdit parménidien lui-même[46]. Poussé jusqu'au bout de ses implications, cet interdit finit par s'interdire lui-même. La défaite contre le non-être que l'étranger admet et la fuite concomitante du

42 Castagnoli (2010), 160-163, distingue encore l'auto-réfutation pragmatique au sens strict qui démontre la fausseté de la proposition qui s'auto-réfute et l'auto-réfutation *ad hominem* qui ne falsifie pas cette proposition, mais montre que celui qui l'asserte semble s'engager sur la fausseté de son contenu étant donné la manière dont il caractérise lui-même son assertion. C'est d'une telle auto-réfutation *ad hominem* qu'il s'agirait ici (voir Castagnoli (2010), 240). Comme l'étranger avait précédemment reconnu qu'attribuer un nombre grammatical au non-être revient à lui attribuer l'unité ou la pluralité (238b6-c4), il semble qu'en disant « *le* non-être ne peut participer de l'unité » (238e1-2), il s'engage sur le fait qu'il est faux que le non-être ne puisse pas participer à l'unité, puisqu'il vient lui-même de l'y faire participer selon ses propres critères. Mais un tel argument n'irait pas jusqu'à établir la fausseté de l'énoncé « le non-être ne peut participer de l'unité ou de la pluralité ». (Notons bien : dans ce contexte, *ad hominem* ne caractérise pas un argument dont la logique est fallacieuse).

43 Cf. chapitre 3, *La réfutation socratique*.

44 Voir chapitre 6, *L'être, l'un et leurs noms* ; chapitre 7, *Première possibilité : l'absence de tout mélange*.

45 Comme le fait remarquer Castagnoli (2010), 241.

46 Voir Lewis (1976), 90 ; Heidegger [1924-25] (2001), 400-401.

sophiste dans ce lieu inextricable qu'est le non-être (239b1-c8) correspondent donc surtout à la défaite de Parménide, elle-même liée à son refus de toute communication entre l'être et le non-être[47].

Les graines de la rébellion contre les prémisses et conclusions parménidiennes sont d'ailleurs discrètement semées. D'une part, ce que l'étranger admet finalement, ce n'est pas qu'il est impossible de parler du non-être, mais qu'il ne dispose pas de la bonne façon d'en parler (τὴν ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν, 239b4-5), ce qui laisse malgré tout entrevoir qu'il y a une bonne façon de le faire et que les conclusions atteintes ne sont pas définitives. D'autre part, les vagues d'apories successives culminent dans un terme qui est loin d'être anodin : l'étranger s'est trompé ou il a menti (ἐψευσάμην, 238d1), car la troisième difficulté est pire encore que la seconde[48]. Aurait-il pu vraiment commettre une erreur ou mentir si l'argument censé prouver l'impossibilité de la fausseté *via* l'impossibilité de dire le non-être était un argument irréprochable[49] ? L'heure, pourtant, n'est pas encore au parricide. L'étranger cherche seulement à donner à la réplique du sophiste toute son ampleur. Pour ce faire, il va montrer comment les activités qu'il a lui-même attribuées au sophiste mêlent être et non-être et impliquent le caractère dicible et pensable du non-être, contrairement à ce que les arguments qui viennent d'être examinés autorisent.

3 Les activités du sophiste et leurs liens avec le non-être

L'étranger examine successivement le produit des activités du sophiste, c'est-à-dire les images (239c9-240c7), et ensuite l'effet de son activité sur notre âme, c'est-à-dire les jugements faux (240c8-241c3). Il montre que la définition de l'image contredit l'interdiction de Parménide relative à l'être du non-être, tandis que la description des jugements faux rentre en contradiction aussi bien avec les conclusions des trois arguments tirés de l'examen de l'interdiction de Parménide qu'avec cette interdiction elle-même. En conséquence, travailler dans le cadre d'une ontologie parménidienne rend incapable de définir dialectiquement le sophiste comme un producteur d'images verbales suscitant des jugements faux. Toute la réplique du sophiste aboutit donc finalement à la nécessité du parricide. Mais avant d'en arriver là, voyons de plus près comment

47 C'est pourquoi nous ne pouvons accorder à Cornford (1935), 208 que Platon confirme et accepte le témoignage de Parménide. Bien plutôt, il montre que si cette thèse est prise au sérieux, elle ne peut même pas être énoncée.

48 Notre attention sur ce passage a été attirée par Benardete (1984), II. 116.

49 *Cf.* Mouze (2020), 59.

est décrit le lien entre les activités du sophiste et le non-être, en commençant par le concept d'image.

3.1 *L'image*

Cette partie du *Sophiste* est extrêmement discutée, au moins autant en raison des débats philosophiques qu'elle suscite qu'en raison de la corruption du texte, pour autant d'ailleurs qu'il soit possible de distinguer clairement les deux types de problèmes. En nous inspirant de l'abondante littérature consacrée à ce passage, nous allons proposer ce qui nous semble être la reconstruction la plus plausible, d'un point de vue philosophique, de la séquence argumentative contestée. Nous examinerons ensuite le rapport entre la conception de l'image présentée dans ce passage et les analyses précédentes sur la nature fausse de toute image[50], ainsi que le rôle de ce passage dans l'économie générale du dialogue.

Après une introduction très particulière sur laquelle nous reviendrons (239c9-240a6), Théétète propose la définition suivante d'une image :

- *Théétète* : Que dirions-nous donc, étranger, qu'est une image si ce n'est une autre chose, rendue similaire à la chose véritable, et pareille à celle-ci ?
- *L'étranger* : Par « autre chose pareille », veux-tu dire véritable ? Ou en vue de quoi dis-tu « pareil » ?
- *Théétète* : Pas du tout véritable, bien sûr, mais qui ressemble.
- *L'étranger* : En comprenant « véritable » comme réellement étant ?
- *Théétète* : De cette façon, oui.
- *L'étranger* : Mais quoi ? Ce qui n'est pas véritable n'est-il pas le contraire de ce qui est vrai ?
- *Théétète* : Assurément.
- *L'étranger* : Ne dis-tu donc pas « ce qui ressemble » réellement non-étant, si du moins tu le diras non véritable ?
- *Théétète* : Pourtant, il est d'une certaine façon !
- *L'étranger* : Mais pas vraiment, à ce que tu dis.
- *Théétète* : Non en effet, sauf que c'est réellement une copie.
- *L'étranger* : Non réellement non-étant, il est donc réellement ce que nous appelons une copie ?
- *Théétète* : Il est à craindre que le non-être se lie à l'être dans un entrelacement de la sorte, et ce de façon fort étrange (240a7-c3[51]).

---

50 Voir chapitre 4, *Mimétique et production de phantasmes*.

51 Le texte est contesté à partir de 240b7 jusqu'à c1. Le texte que nous avons traduit est le suivant :

Théétète propose de définir l'image comme « une autre chose, rendue similaire à la chose véritable, et pareille à celle-ci (τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον, 240a8) ». Cet énoncé prête à confusion, car il peut vouloir dire que cette autre chose qu'est l'image est « pareille à la chose véritable » en ce qu'elle est, elle aussi, véritable[52]. L'étranger demande donc si l'image est une autre chose véritable, ce que Théétète dément fermement (οὐδαμῶς ἀληθινόν γε), en précisant qu'elle y ressemble seulement (ἀλλ' ἐοικὸς μέν) (240a9-b2). La réponse négative de Théétète peut être envisagée comme la première prémisse de l'argument qui se dessine. D'après cette première prémisse :

a) l'image n'est pas la chose véritable.

L'étranger fait ensuite reconnaître à Théétète :

b) que « véritable » (τὸ ἀληθινὸν) veut dire « réellement étant » (ὄντως ὂν) et

c) que « non-véritable » (τὸ μὴ ἀληθινὸν) veut dire « contraire à ce qui est vrai » (ἐναντίον ἀληθοῦς) (240b3-6).

La conclusion intermédiaire (240b7-8) que l'étranger tire de ces différentes prémisses admises par Théétète est très discutée, car les manuscrits présentent des textes différents. Pour certains commentateurs, l'étranger conclut que Théétète dit l'image « non-étant » (οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός)[53]. Pour d'autres, la conclusion est qu'il dit l'image « non réellement étant » (οὐκ ὄντως ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός)[54]. Pour d'autres encore, les prémisses admises par Théétète permettent de conclure que le jeune homme dit l'image « réellement non-étant » (οὐκ ὄντως οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός)[55]. La première possibilité semble intenable, car elle n'est pas la conséquence directe des prémisses sur lesquelles se sont accordés Théétète et l'étranger. On ne voit en effet pas pourquoi l'étranger a fait admettre à Théétète que « véritable » veut dire « réellement

---

ΞΕ. Οὐκ ὄντως οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε 240b7
μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. b8
ΘΕΑΙ. Ἀλλ' ἔστι γε μην πως. b9
ΞΕ. Οὔκουν ἀληθῶς γε, φῄς (T). b10
ΘΕΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. b11
ΞΕ. Οὐκ ὂν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως, ἣν λέγομεν b12
εἰκόνα ; c1

Il s'agit du texte édité par Diès, qui correspond aux manuscrits B et W, sauf en b10 où T est suivi. Ces choix seront justifiés dans la suite du texte principal.

52 Ce point est bien mis en évidence par Crivelli (2012), 50.

53 Voir Cordero (1993), 288-290 qui lit le texte de T et de Y. Il est suivi par Dixsaut (2000), 291-292 n. 2 ; Teisserenc (2010), 118 et (2012), 63 ; Mouze (2019), 123, 223.

54 Il s'agit d'une correction de Baiter suivie, entre autres, par Campbell (1867), 94 ; l'ancienne OCT (Burnet (1900-1907), 423) ; Cornford (1935), 211 n. 1 ; la nouvelle OCT (= Duke *et al.* (1995), 423) ; Centrone (2008), 110-111 ; Crivelli (2012), 49.

55 Dans ce cas, le premier οὐκ = *nonne*. C'est le texte de B et W, attesté par Proclus, voir entre autres Diès [1923] (1955), 341 ; Frede (1962), 133-136 ; Notomi (1999), 155-162.

étant » si c'est pour supprimer ensuite la modalisation « réellement » dans la conclusion[56]. La deuxième possibilité rend, quant à elle, la troisième prémisse superflue. En effet, si Théétète dit que l'image n'est pas la chose véritable et qu'il reconnaît ensuite que la chose véritable veut dire « réellement étant », alors il dit l'image conçue comme ressemblance « non réellement étant » sans qu'il y ait besoin d'introduire la troisième prémisse qui rend équivalentes négation et contrariété[57]. Seule la troisième possibilité donne une fonction à l'équivalence entre négation et contrariété, qui s'avérera justement être l'erreur principale dénoncée dans la suite du dialogue (voir 257b1-c4[58]). En admettant que l'image n'est pas la chose véritable, que la chose véritable est réellement et que non-véritable se comprend comme le contraire de véritable, Théétète semble en effet contraint à dire l'image conçue comme ressemblance, non pas seulement « non réellement étant » (οὐκ ὄντως ὄν), ce qui laisserait entièrement ouverte la possibilité qu'elle est, non réellement[59], mais « réellement non-étant » (ὄντως οὐκ ὄν), c'est-à-dire complètement non-étant, le contraire d'étant, rien du tout[60].

La suite immédiate est, elle aussi, incertaine d'un point de vue textuel : à qui doit-on attribuer l'objection à la conclusion qui vient d'être tirée ? Qui, de Théétète ou de l'étranger, dit « mais il <ce qui ressemble, c'est-à-dire l'image> est » (ἀλλ' ἔστι γε μήν) ? La tradition manuscrite attribue ces mots à l'étranger et la réplique suivante « comment cela ? » (πῶς ;) à Théétète, mais Schleiermacher a estimé qu'il fallait les attribuer à Théétète et Hermann a fait du πως qui suit ces mots un enclitique donnant à la réplique le sens « mais il <ce qui ressemble, c'est-à-dire l'image> est d'une certaine façon ! » (ἀλλ' ἔστι γε μήν πως, 240b9)[61]. Quoique certains commentateurs cherchent à retenir la distribution originale[62], le contexte semble indiquer que l'opération philologique de redistribution des répliques est justifiée.

Pour le comprendre, revenons à la façon particulière dont cette séquence argumentative est introduite. L'étranger cherche à donner de l'ampleur à la

56 *Pace* Teisserenc (2010), 118.

57 Point noté par Frede (1962), 134-135 et Notomi (1999), 158 n. 75.

58 Et chapitre 7, *Le fonctionnement sémantique de la négation*.

59 Et rendrait incompréhensible l'objection qui suit immédiatement, comme le notent Frede (1962), 135 et Notomi (1999), 159 n. 78.

60 Nul besoin, d'après nous, de restituer le prédicat « l'original » après toutes les occurrences du verbe εἶναι dans ce passage, comme le fait Notomi (1999), 160-162. L'argument a plus de force s'il aboutit à dire l'image complètement non étant plutôt qu'à la dire « complètement ne pas être l'original ».

61 Voir Frede (1962), 133.

62 Comme Frede (1962), 134 ; Cordero (1993), 238 n. 166 ; Dixsaut (2000), 291 n. 2 ; Teisserenc (2010), 119 ; et Teisserenc (2012), 62-64.

réplique du sophiste en explicitant comment ce dernier utilise l'accusation d'après laquelle il est un faiseur d'images pour faire exploser au visage des dialecticiens les trois arguments sur l'impossibilité de dire le non-être (239c9-d4). L'étranger se fait alors le porte-parole du sophiste et se met à interroger Théétète sur ce que « nous appelons une image ». Théétète répond en citant une série d'exemple : images sur l'eau et dans les miroirs, peintes ou gravées (239d4-9). Manifestement donc, Théétète ne croit pas que les images ne sont rien du tout[63]. En principe, il est donc tout à fait prêt à objecter à la conclusion qui vient d'être tirée. En outre, après avoir relayé dans un premier temps les interrogations du sophiste, l'étranger cesse, dans la séquence argumentative proprement dite, d'avoir recours au discours indirect et interroge comme s'il était lui-même un sophiste[64]. Néanmoins, juste avant de laisser provisoirement le sophiste entrer sous sa peau, il donne un ultime conseil à Théétète : défends-toi contre cet homme et ne cède pas d'un pouce (ἀμύνου μηδὲν ὑποχωρῶν τὸν ἄνδρα, 240a6). On peut dès lors suggérer que Théétète obéit à ce conseil et qu'après avoir trop rapidement consenti aux prémisses proposées par l'étranger devenu provisoirement sophiste, c'est lui qui objecte que l'image conçue comme ressemblance est bien d'une certaine façon (ἀλλ' ἔστι γε μήν πως, 240b9)[65].

Voyons à présent la façon dont l'argument se clôture (240b10-c4). L'étranger, provisoirement sous l'emprise du sophiste, cherche encore à « gagner du terrain » et rappelle la première prémisse accordée, d'après laquelle l'image conçue comme ressemblance n'est pas la chose véritable. Théétète la reconfirme, mais il dit que cela ne l'empêche pas d'être réellement une copie (πλήν γ' εἰκὼν ὄντως, 240b11). La résistance de Théétète « exorcise » le sophiste qui s'était installé provisoirement en l'étranger. Ce dernier accepte alors de dire que l'image est réellement (ἐστὶν ὄντως) et de revenir sur la conclusion intermédiaire en la niant : l'image n'est pas réellement non-étant (οὐκ ὂν οὐκ ὄντως, 240b12)[66].

63 *Cf.* Heidegger [1924-25] (2001), 406.

64 Voir Robinson (2001), 438.

65 D'un point de vue textuel : si Théétète répondait simplement « comment cela ? », il serait laissé sans réponse directe de la part de l'étranger, comme le note Campbell (1867), 94 (cependant Frede (1962), 135 estime que l'étranger donne une réponse négative). En outre, πως est utilisé comme enclitique peu après, en 240c6 (comme le note Notomi (1999), 159 n. 80). Enfin, il n'est pas rare que les indications données par les manuscrits relativement aux changements d'interlocuteurs soient peu fiables (voir Robinson (2001), 442).

66 Ce membre de phrase (240b12) doit donc être pris comme une double négation, voir Notomi (1999), 160-161. De nombreuses autres lectures et interprétations de cette phrase sont possibles, mais elles sont solidaires de décisions interprétatives que nous avons déjà rejetées. Notons que, pour tirer cette conclusion, l'étranger utilise, pour la première fois dans la séquence, la première personne du pluriel (ἣν λέγομεν εἰκόνα, 240b12-c1), ce qui

L'image *n'est* donc certes *pas* la chose véritable (b10), mais elle *est* vraiment une copie (b12-c1). En ce sens, elle n'est pas rien du tout. Un tel entrelacement d'être et de non-être est éminemment étrange (ἄτοπον) et contredit l'interdiction de Parménide relativement à la possibilité de mêler être et non-être. Si l'on suit cette interdiction – et tout le cœur du dialogue visera à montrer qu'il ne faut pas la suivre – définir le sophiste comme un producteur d'images est dès lors impossible (240c2-7).

Pour conclure notre étude de la notion d'image, élargissons la focale afin de déterminer les rapports qu'entretient ce passage avec d'autres parties du *Sophiste*. Tout d'abord, rien d'étonnant à voir l'étranger circuler librement entre image et copie (εἴδωλον et εἰκών, comparer 239d4 et 240c1) comme si la frontière du genre et de l'espèce avait été abolie, à condition d'avoir en tête la priorité conceptuelle, relativement à la création de l'illusion mimétique, de la notion de ressemblance caractérisant les copies sur celle d'apparence fausse de ressemblance caractérisant les phantasmes[67]. L'entrelacement de la mimétique avec l'apparence fausse sur le mode de la tromperie et de l'illusion mimétique reçoit d'ailleurs ici une « doublure ontologique » : si l'original est ce qui est véritable, alors l'image qui ne l'est pas mais lui ressemble seulement est non-véritable, voire, dans le cadre de la prémisse sophistique, le contraire du vrai (ἐναντίον ἀληθοῦς, 240b5). Non seulement la mimétique est inséparable de l'illusion, mais les images elles-mêmes sont génériquement non-véritables, voire fausses[68]. Platon n'insistera pas, dans la partie constructive du cœur du dialogue, sur cette doublure ontologique de l'illusion mimétique, considérant comme acquise la possibilité des images dès le moment où jugements et énoncés faux sont rendus possibles (voir 264d4-7[69]), mais il permettra toutefois à son lecteur de réaliser rétrospectivement que la conclusion erronée sur le néant des images n'eut jamais été tirée si Théétète avait pu savoir que négation ne signifie *pas* contrariété[70]. Une conception correcte du fonctionnement de la négation lui aurait permis d'aboutir d'emblée à la conclusion correcte d'après laquelle même si l'image n'est pas réellement l'original, elle est réellement une

---

signifie probablement qu'il n'est à ce moment plus le sophiste interrogeant Théétète, mais l'étranger tirant avec Théétète une conclusion qui reflète la résistance de Théétète au sophiste (*cf.* 239d4).

67 Voir chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes*.

68 Voir Teisserenc (2012), 61. À moins que l'insistance sur le caractère non-véritable de l'image soit un moyen d'amender la relation ordinairement symétrique de ressemblance en une relation asymétrique dans le cas de la relation entre image et modèle, voir les analyses de Teisserenc (2010), 111-116.

69 Et chapitre 9, *Transition*.

70 En accord avec Mouze (2019), 222-223 et Rodriguez (2020), 175 n. 31. Voir chapitre 7, *Le fonctionnement sémantique de la négation*.

image. Enfin, il faut certainement relier l'ironie consistant à faire du sophiste celui qui exige socratiquement une définition de l'image après avoir ri de l'énumération de types d'images fournies par Théétète (239e1-240a6 ; comparer, par exemple, *Théétète* 146c3-147c2) à l'admission provisoire de la réfutation socratique comme forme (noble) de sophistique. Si le sophiste peut se comporter comme Socrate, c'est que la distinction philosophe/sophiste est encore entre chien et loup à ce niveau du dialogue[71].

3.2 *Jugements et énoncés faux*

Rappelons le piège tendu par les dialecticiens : d'après eux, le sophiste serait un producteur d'images verbales, de *logoi* faux suscitant le jugement faux qu'ils sont des *logoi* vrais. Très bien, mais qu'est-ce qu'un jugement faux (ψευδὴς δόξα)[72] ? Un jugement concernant des choses qui ne sont pas, des non-êtres (τὰ μὴ ὄντα, 240d9)[73]. Or, suivant Parménide, nous avons compris les choses qui ne sont pas, les non-êtres comme le contraire des choses qui sont (τἀναντία τοῖς οὖσι, 240d6-8). À ce titre, nous les avons comprises comme indicibles et inconcevables. Comment le sophiste pourrait-il produire chez ses auditeurs un jugement faux si un tel jugement a pour objet des choses inconcevables ? On ne peut juger des choses qu'on ne peut concevoir (241a4-7[74]). En outre, si les choses qui ne sont pas étaient concevables par des jugements faux, alors cela signifierait qu'on peut leur appliquer de l'être, ne fût-ce que parce qu'on leur applique l'unité ou la multiplicité en les pensant, ce qu'on a pourtant reconnu être impossible (241b1-3, qui est un écho à 238a8-10 et 238c5-7). En conclusion, si être et non-être sont contraires, si le non-être est indicible et impensable,

---

71 Voir chapitre 3, *La réfutation socratique*.

72 Le passage de la notion d'apparence à la notion de jugement (ou d'opinion) ne doit pas troubler : l'apparence est un jugement ou une opinion mélangé à une sensation, voir 264a4-7, b1-2.

73 C'est là une caractérisation de la fausseté fréquente dans les dialogues, cf. *Cratyle* 429d5-6 ; *Théétète* 188d3-6 ; Notomi (1999), 186.

74 La phrase ἤ τίς μηχανὴ συγχωρεῖν τινα τῶν εὖ φρονούντων, ὅταν ἄφθεγκτα καὶ ἄρρητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα προσδιωμολογημένα ᾖ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα est systématiquement émendée (en coupant des parties : voir Diès [1923] (1955), 343 et Duke *et al.* (1995), 424 ; ou en en ajoutant : voir Crivelli (2012), 53-59), à tort, nous semble-t-il. Il paraît en effet possible de considérer τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα ἄφθεγκτα καὶ ἄρρητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα comme le sujet de ᾖ προσδιωμολογημένα et lire « y a-t-il un moyen pour quelqu'un dans son bon sens d'accorder [*sc.* que le discours et le jugement seront réputés faux] quand les choses qu'on a reconnu auparavant inénonçables, inexprimables, indicibles, inconcevables [c'est-à-dire les non-êtres] sont ce sur quoi, en outre, on s'est actuellement entendu [c'est-à-dire sont l'objet du discours et jugements faux] » (voir Robin (1950), 294, 1459). La contradiction consiste à dire que les non-êtres sont inconcevables et en même temps à en faire les objets d'un jugement faux.

alors la définition du sophiste comme producteurs d'images verbales fausses suscitant des jugements faux est tout simplement impossible (241c2-3).

Cette façon de rendre compte de la progression de l'argumentation omet néanmoins une objection que l'étranger semble se faire au cours de son raisonnement. Certes, un jugement faux concerne les non-êtres, les choses qui ne sont pas. Imaginons cependant un jugement qui juge que les choses qui ne sont pas, ne sont pas, qui juge, par exemple, que Théétète qui n'est pas en train de voler, n'est pas en train de voler. Ce jugement concernerait bien alors les choses qui ne sont pas, mais n'en serait pas moins vrai. C'est pourquoi l'étranger n'en reste pas à l'idée d'après laquelle le jugement faux concerne les non-êtres, mais dédouble sa description de la fausseté : le jugement faux juge que les choses qui ne sont pas, sont (240e1-4) ou que les choses qui sont, ne sont pas (240e5-7). Le premier membre de l'alternative correspond à un jugement faux affirmatif (par exemple : « Théétète vole » quand Théétète est assis), le second à un jugement faux négatif (par exemple : « Théétète n'est pas assis » quand il l'est). Nous verrons cependant qu'au moment de démontrer la possibilité de la fausseté, l'étranger parviendra à englober la fausseté négative et affirmative sous une seule et même description[75]. En attendant cependant, le même dédoublement est adopté pour décrire les *logoi* ou énoncés faux : les énoncés faux négatifs énoncent que les choses qui sont, ne sont pas, tandis que les énoncés faux affirmatifs énoncent celles qui ne sont pas, sont (τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι, 241a1). Ce passage par le *logos* permet au sophiste de soutenir qu'au fond, c'est la totalité de son activité présumée qui est impossible si le non-être est indicible et inconcevable. Non seulement il ne peut pas susciter de jugements faux, car ceux-ci concernent des choses impensables, mais il ne peut même pas produire les images verbales fausses, les εἴδωλα λεγόμενα qui suscitent ces jugements en se faisant passer pour vraies, puisque les énoncés faux concernent, d'une façon ou l'autre, des choses qui ne sont pas, c'est-à-dire des choses en principe inénonçables.

4 Conclusion

Comme le dit joliment Heidegger : « le sophiste est prémuni par la question qu'il donne en réplique »[76]. Mais que retenir de cette réplique et surtout de la façon dont l'étranger la présente ? D'abord, qu'elle a l'ironie de faire aboutir ses prémisses parménidiennes à leur propre interdiction. On ne voit en effet

75 Voir chapitre 8, *La généralité des explications fournies par l'étranger*.
76 Heidegger [1924-25] (2001), 409.

pas comment Parménide pourrait encore interdire au non-être d'être si c'est déjà lui accorder l'être que de l'appeler « le non-être ». Il faut aussi souligner les signaux discrets du désaccord de l'étranger avec les arguments qu'il présente : ainsi l'erreur d'évaluation sur la gravité des apories au beau milieu d'un argument censé prouver l'impossibilité de la fausseté et de l'erreur, ainsi la promesse voilée d'une bonne façon de parler du non-être, ainsi la demande, certes pas encore rencontrée, de réfléchir en philosophe au genre de choses auquel s'applique ce nom « le non-être ». L'étude de cette section a également permis de dégager l'axiome ontologique important liant être et quelque chose, être et détermination. Nous avons soutenu que cet axiome bloque l'importation, comme outil interprétatif du dialogue, de la notion d'existence, du moins telle qu'elle est conçue dans la scolastique moderne, tout en reflétant la continuité sémantique entre usage complet et incomplet du verbe εἶναι. L'examen du troisième argument de l'étranger a également mis au jour la structure argumentative de l'auto-réfutation pragmatique qui, en plus d'être réutilisée dans la partie aporétique sur l'être[77], aura également un rôle décisif dans la fondation d'une ontologie du mélange[78], seule à même de sauvegarder la culture et la philosophie. Quant au dédoublement ontologique de l'illusion mimétique présent dans cette partie, nous avons soutenu qu'il était provisoire et que la stratégie de Platon était de rendre compte des images à partir des jugements, des apparences et des énoncés faux et non l'inverse. Enfin, toute cette réplique du sophiste, de la première prémisse du premier argument à la description des jugements faux, est traversée par une conception du non-être comme contraire de l'être, c'est-à-dire comme ce qui n'est pas quelque chose, ce qui n'est rien du tout. C'est contre cette conception que l'étranger devra batailler, en tentant de montrer que le nom le « non-être », loin de ne s'appliquer à aucune chose, à aucun être, s'applique à toutes les formes, y compris à l'être, mais aussi qu'il est possible de déterminer une forme, le non-être, qui y correspond. C'est de l'issue de cette bataille que dépend maintenant la possibilité du faux ainsi que la capture dialectique, c'est-à-dire la production du *logos* du sophiste.

---

77 Voir chapitre 6, *L'être, l'un et leurs noms*.

78 Voir chapitre 7, *Première possibilité : l'absence de tout mélange*.

CHAPITRE 6

Le langage négligent des mythologues

1 Les trois demandes de l'étranger

Si le non-être est inénonçable, alors les énoncés faux qui énoncent ce qui n'est pas énoncent ce qui ne peut être énoncé. Si le non-être est inconcevable, alors les jugements faux qui conçoivent ce qui n'est pas conçoivent ce qui ne peut être conçu. Mais comment énoncer ce qui ne peut être énoncé et concevoir ce qui ne peut être conçu ? Et si les énoncés et jugements faux sont impossibles, comment accuser le sophiste de les produire ?

Face à cette situation délicate, l'étranger s'assure du courage de Théétète (et sans doute Platon de celui de son lecteur) (241c4-6) et fait trois prières ou demandes à Théétète (241c7-242b5)[1]. Assez peu étudiées dans la littérature secondaire[2], ces trois demandes contribuent pourtant à structurer le déroulement ultérieur du dialogue, tout en indiquant, parmi les multiples objectifs assignables à l'étranger, ceux qui sont à ses yeux essentiels et ceux qui ne le sont pas. Penchons-nous d'abord la structure du dialogue.

Pour éviter de considérer le non-être comme inconcevable et inénonçable, il faut nécessairement revenir sur l'interdit parménidien qui, en empêchant le non-être d'avoir le moindre être, fondait son caractère inconcevable et inénonçable[3]. C'est le sens d'une partie de la deuxième des trois prières de l'étranger (241d1-9) : l'étranger demande à Théétète de ne pas le regarder comme parricide en dépit du fait qu'il reconnaît qu'il sera nécessaire, pour se défendre, de mettre à l'épreuve le *logos* paternel de Parménide et de forcer le non-être, sous certaines conditions, à être et l'être, à son tour, de quelque façon, à ne pas être (Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ, 241d5-7). Cette demande semble ne pas poser de problème interprétatif particulier : le parricide, pour Platon, doit être « puni de plusieurs morts » (*Lois* IX, 869b4-7), c'est pourquoi l'étranger craint d'en être accusé au moment où il est nécessaire de transgresser la thèse paternelle de Parménide, c'est-à-dire de forcer le non-être à être et vice-versa. Pourtant, cette lecture ne rend pas

1 Peut-être faut-il rattacher ces trois demandes ou prières aux trois libations pratiquées dans les banquets, voir le commentaire de Diès (1941), 93 n. 1 à *Philèbe* 66d4-5.

2 A l'exception notable de Benardete (1984), II. 120-122 et surtout de Dixsaut (2000), 175-189.

3 Voir chapitre 5, *La réplique du sophiste*.

 | DOI:10.1163/9789004533080_008

compte de la suite immédiate de l'argumentation. En effet, ce à quoi va immédiatement s'employer l'étranger, c'est moins à démontrer l'être du non-être qu'à critiquer la façon dont se sont exprimés ceux qui, avant lui, ont traité de l'être (242b10-243d6). Doit-on dès lors renoncer au caractère immédiatement programmatique de cette deuxième prière et comprendre qu'elle annonce un programme qui ne commencera qu'une dizaine de pages Stephanus plus loin (en 251a5) ? Il est tout à fait possible de ne pas y renoncer, à condition de ne pas traduire *logos* par « thèse » dans ce passage, de distinguer les deux démarches que le texte prescrit et de faire de la première la condition de possibilité de la seconde. Laisser *logos* non traduit ou adopter une traduction moins connotée que « thèse », par exemple « discours », permet en effet de lire dans « la mise à l'épreuve du *logos* paternel » l'annonce de la nécessité d'une critique d'un certain mode d'énonciation, qui est celui de Parménide, mais aussi des prédécesseurs de l'étranger. Quant au coup de force ontologique qu'est contraint d'accomplir l'étranger pour répondre au sophiste, il serait au fond conditionné par cette critique d'un mode d'énonciation[4]. L'effet structurant de cette lecture recommande sans doute son adoption. Peut-être les deux verbes ἐλεγχθέντων et ὁμολογηθέντων figurant dans la réplique suivante de l'étranger (241e1-2) renvoient-ils d'ailleurs aux deux étapes décrites : a) la réfutation du mode d'énonciation qui conditionne b) l'accord sur l'être du non-être et le non-être de l'être. Mais de quel mode d'énonciation faudrait-il nécessairement entreprendre la critique avant tout coup de force ontologique ? Et comment mener à bien cette critique ? Avant de répondre à ces questions, voyons comment une lecture attentive du reste des trois prières permet de dégager les véritables objectifs de l'étranger et de laisser de côté les objectifs qui sont à ses yeux inessentiels.

Dans sa première demande, l'étranger requiert l'indulgence de Théétète et s'assure que le jeune homme sera satisfait du peu qu'on pourra gagner, par quelque biais que ce soit, sur un *logos* si puissant (ἀγαπήσεις ἐάν πῃ καὶ κατὰ βραχὺ παρασπασώμεθα οὕτως ἰσχυροῦ λόγου, 241c7-9). La première difficulté suscitée par cette phrase est la référence de l'expression « *logos* si puissant » (ἰσχυροῦ λόγου). Renvoie-t-elle déjà au *logos* de Parménide comme le pensent certains commentateurs[5], ou plutôt à la réplique du sophiste qui vient d'être abondamment discutée dans le chapitre précédent[6] ? Même s'il n'est pas à exclure que l'ambiguïté soit recherchée afin de faciliter la transition de la

4 Sur ce point, lire Dixsaut (2000), 179-189, et dans une direction similaire, Mouze (2019), 223-224.

5 Par exemple, Dixsaut (2000), 175.

6 Comme le pense Rosen (1983), 204.

réplique du sophiste vers le *logos* de Parménide sur lequel cette réplique s'appuie, la seconde lecture semble plus probable dans la mesure où le thème du parricide est introduit seulement dans les répliques qui suivent et que, même au moment de cette introduction, Théétète ne comprend pas encore que l'étranger parle du *logos* de Parménide (241d1-4). Admettons donc que cette « thèse si puissante » désigne ironiquement la réplique du sophiste. Reste alors un problème plus délicat : que signifie cette demande d'indulgence ? On peut certes la regarder comme une simple marque de fausse modestie ou encore comme une annonce de la difficulté de la tâche à venir, mais il est également possible de prendre cette demande dans un sens littéral, de la prendre comme l'indication du fait que l'étranger ne va pas répondre exhaustivement à la réplique du sophiste, mais va se contenter d'indiquer la possibilité, dans certains cas au moins, d'énoncés et de jugements faux. Une telle lecture est encouragée par la façon dont Platon choisit de s'exprimer dans ce passage. Le « si peu que ce soit » figurant dans la demande d'indulgence de l'étranger (κατὰ βραχύ, 241c8) peut en effet être interprété comme une annonce du fait que l'étranger va considérer seulement les énoncés « les plus simples, les plus petits, premiers, de natures mesurées » (*cf.* 262c6-7, c10, 263a2-4), c'est-à-dire les énoncés faits d'un entrelacement d'un nom et d'un verbe, à défaut de s'aventurer sur le terrain de la fausseté des énoncés plus complexes, comme par exemple les énoncés conditionnels[7]. Si cette première demande de l'étranger a bel et bien une fonction dans le *Sophiste*, elle doit donc nous encourager à ne pas en demander trop à la description de la fausseté proposée par l'étranger ultérieurement dans le dialogue (en 263b7-d5) et en particulier à renoncer à chercher dans ce passage une théorie de la vérité et de la fausseté des jugements complexes. Mais ce renoncement signe-t-il pour autant l'échec et les limites théoriques du *Sophiste* ?

Pas nécessairement, si l'on considère la façon dont l'étranger poursuit sa deuxième prière (241d10-242a4) après avoir souligné la nécessité du parricide. Il la poursuit en disant que l'évidence de la nécessité du parricide frapperait même un aveugle[8]. En effet, sans cette réfutation du *logos* de Parménide ouvrant la voie à un accord sur l'être du non-être et le non-être de l'être, on ne pourra parler d'énoncés et de jugements faux, d'images, de copies, d'imitations et de phantasmes, et de toutes les techniques qui s'en occupent sans s'empêtrer nécessairement dans des contradictions ridicules (μὴ καταγέλαστος

7 Crivelli (2012), 7 évoque la difficulté que rencontrerait la théorie platonicienne des énoncés faux à rendre compte d'énoncés conditionnels.

8 Il pourrait s'agir d'une allusion au dénouement d'*Œdipe Roi*. Pour une interprétation stimulante du lien entre parricide et aveuglement, voir Derrida [1972] (2004), 379-387.

εἶναι τά ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὑτῷ λέγειν, 241e5-6). Cette remarque est particulièrement révélatrice de l'objectif qui guide la démarche de l'étranger : avant de pouvoir fournir une description, au moyen d'un énoncé exprimant un jugement droit, de ce qui apparaît comme un sophiste, l'étranger s'efforce de trouver un accord entre ses propos sur le sophiste, c'est-à-dire qu'il s'efforce de s'exprimer au sujet des activités du sophiste d'une manière cohérente, non contradictoire et sans s'exposer au ridicule[9]. Cette volonté d'une cohérence avec soi-même affleure également la troisième prière (242a5-b5). On s'interroge trop peu sur les raisons qui poussent l'étranger à dédicacer la réfutation qu'il va mener au « plaisir » de Théétète (242b1-2). L'étranger est pourtant clair : il cherche avant tout à éviter la contradiction avec lui-même. Dans la mesure où il a précédemment avoué que la réfutation de la thèse de Parménide et de la réplique sophistique s'appuyant sur cette thèse dépassait ses forces (*cf.* 236e2-3, 238d5-10, 239b1-5), il ne peut, en conséquence, sans avoir l'air d'un détraqué qui change d'avis en permanence, se livrer lui-même à cette réfutation. C'est sans doute pourquoi il fait du plaisir de Théétète le moteur de sa réfutation. Ce souci marqué de l'étranger pour la cohérence de ses propos peut donc finalement nous inciter à penser que le renoncement à une théorie de la vérité et de la fausseté des jugements complexes entrevu dans la première prière ne témoigne pas de l'échec ou des limites théoriques du *Sophiste*, mais répond bien plutôt au fait que c'est la cohérence du questionnement plutôt que la correspondance des jugements à l'expérience qui constitue l'objectif premier de la recherche de l'étranger et qui caractérise sa conception de la vérité. En tout cas, nous verrons, tout au long de ce chapitre, comment et sous quelle modalité ce souci de cohérence anime la quasi-totalité des arguments présentés par l'étranger contre ses prédécesseurs.

2 La critique du langage mythique, ou : du langage à adopter en philosophie

D'après l'étranger, le problème de Parménide et de tous ceux qui ont cherché à déterminer la quantité et la qualité (πόσα τε καὶ ποῖά) des êtres, c'est la négligence (εὐκόλως) (242c4-6). Comme à des enfants, ils nous racontent des mythes (μῦθος, 242c8) dans lesquels l'être, tantôt multiplié en un couple ou un triplet, tantôt un, tantôt encore un et multiple, se voit animé d'intentions humaines, sexuelles et politiques : les couples comme le chaud et le froid, l'humide et le sec vivent sous le même toit et finissent par se marier ; chez certaines

9 *Cf.* Beere (2019), 170 n. 32.

muses, siciliennes, le tout en alternance s'unifie sous l'effet de l'amour et se multiplie lorsqu'il se fait la guerre à lui-même ; chez d'autres, ioniennes, il est en proie aux deux activités simultanément, se différenciant et se réunissant constamment (242c8-243a1)[10]. D'après l'étranger, tout ce langage mythologique présente l'inconvénient de se soustraire à l'alternative de la vérité et de la non-vérité (243a2), de se poser à une hauteur aristocratique indifférente à l'incompréhension de la masse, de formuler des thèses ontologiques impliquant l'un et le multiple, le chaud et le froid, les mélanges et les dissociations, comme si elles étaient bien comprises par tous, alors que tous ces termes dissimulent peut-être des difficultés, des apories aussi importantes que celles, déjà rencontrées, qui entourent le non-être. C'est pourquoi, poursuit l'étranger, il faut tâcher d'examiner ce que ces penseurs croient vouloir dire quand ils utilisent de tels termes et avant tout, quand ils prononcent le plus important d'entre eux, le terme « être » (243a2-d6).

Cette critique du mode d'expression des prédécesseurs de Platon constitue sans nul doute, malgré sa brièveté, un moment décisif du parricide en ce qu'elle permet de passer de l'absence de réflexivité des mythologues sur le langage qu'ils utilisent à un espace, dialectique, où la signification d'un terme est problématisée avant que ce terme puisse être utilisé d'une manière constructive dans une argumentation[11]. Mais si elle ébrèche décisivement la citadelle du *logos* ou plus exactement du *mythos* de Parménide, la critique du caractère irréflexif et négligent de la mythologie doit être complétée par une mise au jour effective des contradictions que recèlent certains termes supposés transparents et bien compris, à commencer par le terme « être »[12]. Il s'agit même là du cœur du propos de l'étranger : non seulement le coup de force ontologique requis par la réplique du sophiste présuppose une critique de l'absence de réflexivité propre à la mythologie parménidienne et, plus généralement, aux mythologies pré-platoniciennes, et ce afin d'ouvrir l'espace problématique de

10 Les Muses ioniennes désignent sans doute Héraclite et les Muses siciliennes Empédocle. Les commentateurs ont cherché à découvrir quels philosophes se cachent derrière les autres mythes décrits dans ce passage. Une bonne mise au point se trouve dans Cordero (1993), 240-243 n. 189 à n. 198.

11 Comme le note Rosen (1983), 207 cette critique rappelle, *mutatis mutandis*, certains aspects des critiques adressées par les philosophes analytiques à l'« incurable obscurité des philosophes continentaux ». Comparer Mulligan (2000), 336 : « la philosophie continentale contient peu d'exemples et encore moins d'arguments. Les positions sont insuffisamment décrites et insuffisamment argumentées, autrement dit, sous-déterminées. De manière répétée, l'on s'aperçoit que *la signification de termes clés demeure vague* parce qu'ils n'ont pas été introduits au moyen d'exemples d'ordre inférieur » (nous soulignons), voir cependant les nuances apportées dans le paragraphe suivant du texte principal.

12 Comme y insiste à juste titre Dixsaut (2000), 183.

la méthode dialectique, mais cette critique ne peut elle-même être complète sans un recensement des apories impliquées par le traitement de l'être dans ces mythologies. La fonction pleinement dialectique de ce recensement ne pourra apparaître qu'une fois qu'il aura été complètement mené à bien, quand nous pourrons le comparer à loisir avec d'autres sections du *Sophiste*[13], mais il y a fort à parier qu'en recensant les difficultés et contradictions générées spécifiquement par le traitement de l'être dans les mythologies, l'étranger s'autorise, également sur le plan du contenu, à découvrir des indices qui pourraient permettre d'effectuer ce fameux coup de force ontologique vital pour la recherche sur le sophiste.

Cependant, malgré cette critique vigoureuse de la mythologie, il faut, comme souvent avec Platon, être prudent et ne pas figer le sens du reproche de l'étranger. En effet, sa critique de la mythologie repose sur une valorisation de la masse par rapport à l'aristocratie, de l'acribie et du labeur par rapport à la facilité et à l'aisance alors que dans d'autres contextes, en d'autres lieux des dialogues, ce système d'oppositions est renversé. Ainsi, en *Théétète* 184c1-4, Socrate valorise explicitement la hauteur de vue et la facilité dans l'usage du langage au détriment de l'acribie et de la précision, en expliquant que ces dernières, quoique parfois nécessaires, sont le signe d'une âme non libre, c'est-à-dire, d'après le *Sophiste*, non philosophe (253c7-8). En réalité, ni l'aisance ni le labeur ne constitue une fin en soi, mais chacun de ces deux extrêmes peut se mettre au service de la seule véritable finalité de la dialectique, qui n'est autre que la dialectique elle-même et la cohérence qu'elle apporte à la pensée. La description mythique et métaphorique de la gigantomachie opposant les fils de la terre et les amis des formes dans le *Sophiste* (246a4-c5 et *Le problème de la qualité des êtres* ci-dessous) constitue d'ailleurs une excellente preuve du fait que Platon ne considère pas la mythologie comme complètement obsolète. En outre, loin de disparaître dans l'examen de « la communauté des genres », tous les termes utilisés ainsi que les thèmes abordés de manière anthropomorphique par les mythologues, à savoir l'être, le devenir, l'un et le multiple, leur entrelacement, les mélanges et les séparations, y sont, après être passés au crible de l'examen dialectique, réutilisés et légitimés. Enfin, en un certain sens, la dialectique, comme les paroles mythiques, se situe au-delà de l'alternative du vrai et du non vrai. Comme nous y avons insisté dans la première partie de ce texte[14], la vérité du processus de clarification dialectique, c'est-à-dire sa capacité à isoler, par la méthode de division, le genre à définir de tous les autres genres, est indépendante de la vérité ou de la fausseté de l'apparence, de la

13 Voir la *Conclusion* du présent chapitre.

14 Voir chapitre 2, *La division des techniques* et *La définition de la pêche à la ligne* ; chapitre 3, *Première définition* et *Récapitulatif*.

perspective que ce processus s'efforce de clarifier. Contrairement aux énoncés, aux jugements et aux apparences, qui peuvent être vrais ou faux puisqu'ils sont pris dans une relation de correspondance ou de non correspondance à l'expérience qu'ils énoncent ou jugent, la science dialectique, conçue comme déploiement méthodique et cohérent de la pensée, ne peut pas ne pas être vraie. Cette spécificité de la dialectique de prime abord déconcertante apparaîtra plus clairement lorsque nous distinguerons explicitement *logos* dialectique et *logos* doxique à la fin de cet ouvrage[15]. Mais ne brusquons pas les choses : avant de mesurer les conséquences du coup de force ontologique de l'étranger sur le *logos*, il convient d'examiner la façon dont il prépare ce coup de force.

3 La mise au jour des contradictions

Après avoir souligné que ses prédécesseurs racontent des histoires sans problématiser suffisamment les termes centraux qu'ils utilisent dans ces histoires, l'étranger va maintenant, beaucoup plus longuement, exposer les effets désastreux de ce manque de problématisation. Pour ce faire, il questionne les mythologues spécifiquement sur la signification du terme « être » et montre que les réponses que ceux-ci peuvent fournir sont tout simplement incompatibles avec leurs propres thèses. On peut probablement considérer que l'évocation de « tous ceux qui ont cherché à déterminer la quantité et la qualité (πόσα τε καὶ ποῖα) des êtres » (242c5-6) annonce une division des mythologues en deux groupes : d'une part, celui qui comprend ceux qui ont cherché à déterminer la quantité ou le nombre des êtres et, de l'autre, celui qui comprend ceux qui ont cherché à en déterminer la qualité. L'examen des différentes positions soutenues par les membres du premier groupe (243d6-245e8[16]) est lui-même divisé en une critique des pluralistes et une critique des monistes. Quant à l'examen des positions soutenues par les membres du second (245e8-248e6[17]), il prend la forme d'un dialogue fictif avec les protagonistes d'un combat immémorial : celui des matérialistes et des idéalistes[18]. Si la prise en compte des

15 Voir chapitre 8, *La distinction entre* logos *doxique et* logos *dialectique*.

16 Voir *Le problème du nombre des êtres* ci-dessous.

17 Voir *Le problème de la qualité des êtres* ci-dessous.

18 Cette structuration affinée du dialogue est acceptée par beaucoup de commentateurs, voir entre autres Diès [1923] (1955), 347 ; Moravcsik (1962), 29 ; Malcolm (1983), 117 ; Movia (1991), 242 ; Cordero (1993), 243 n. 202 ; Brown (1998), 185 ; Harte (2002), 100 n. 81 ; Gavray (2006), 35 ; Crivelli (2012), 71-72 ; Rodriguez (2020), 170 n. 21. Une autre possibilité eut été de comprendre que l'étranger distingue, parmi ceux qui ont cherché à déterminer la quantité *et* la qualité des êtres, ceux qui ont cherché à déterminer si l'être est un ou multiple et ceux qui ont combiné les thèses qui le disent un et celles qui le disent multiple. Dans cette hypothèse, la coupure entre les deux groupes serait plutôt à chercher en 242d7

exigences du philosophe permet de dépasser les perspectives limitées de ces combattants et de s'accorder sur la réalité de ce qui change et de ce qui est stable (248e7-249d5[19]), cet accord est finalement lui-même l'objet d'une ultime critique (249d6-250e5[20]) qui démontre que nous sommes autant embarrassés par l'être que nous le sommes par le non-être. Dans cette partie, nous allons examiner chacune de ces étapes et sous-étapes, en tentant de dégager, avec un regard aussi bien rétrospectif que prospectif, les éléments qui jouent un rôle central dans l'architecture générale du dialogue.

3.1 *Le problème du nombre des êtres*

Dans un premier temps, l'étranger se focalise sur les sens possibles du mot « être » chez les pluralistes et sur la façon dont ces sens possibles contredisent leur position (243d6-244b5). Dans un second, il produit deux arguments différents contre les monistes, l'un centré sur le concept de nom, l'autre sur celui de tout (244b6-245d11).

3.1.1 La critique des pluralistes

L'étranger conçoit la critique qu'il présente comme une critique à longue portée : elle doit pouvoir toucher n'importe quel penseur pour qui « le tout est plus qu'un », c'est-à-dire n'importe quel pluraliste (244b1-5)[21]. Cependant, au

(à partir de Ἰάδες δὲ καί ...). Il semble néanmoins difficile de considérer le combat entre fils de la terre et amis des formes comme un affrontement entre deux façons (propres respectivement à Héraclite et Empédocle ?) d'entrelacer des thèses sur l'unité et la multiplicité de l'être. Cependant, Cornford (1935), 228-232 soutient que le combat entre les fils de la terre et les amis des formes englobe l'opposition entre pluralistes et monistes et décrit l'affrontement de l'Ionie matérialiste avec l'Italie idéaliste. La thèse de Cornford trouve elle-même ses racines dans un désaccord de Campbell (1867), 103, 115-117 avec la structure proposée ci-dessus.

19 Voir *Reprise de la discussion : les exigences du philosophe* ci-dessous. En *Théétète* 181c1-d7, Socrate distingue deux formes de κίνησις : d'une part l'altération (ἀλλοίωσις), par exemple vieillir ou de mou, devenir dur et de l'autre la translation (φορά), qui consiste à se déplacer ou à tourner sur place (voir également *Parménide* 138b8-c6, 162d8-e1). En français, alors que le terme « changement » englobe ces différents cas, celui de « mouvement » paraît possèder une connotation plus locale. C'est pourquoi, dans notre commentaire du cœur du *Sophiste*, nous traduirons le terme κίνησις par « changement » plutôt que par « mouvement » et le terme opposé στάσις par « stabilité » plutôt que par « repos », comme le propose Crivelli (2012), 90 n. 61. L'étiquette « mobilisme universel » sera cependant encore utilisée par commodité pour désigner la position de ceux d'après qui tout ce qui est ne cesse de s'altérer, de se déplacer ou de tourner sur place. Nous parlerons également de « devenir mobile », car l'expression utilisée par l'étranger dans ce cas est « γένεσιν [...] φερομένην (246c1-2) » et non γένεσιν κινουμένην.

20 Voir *L'aporie finale* ci-dessous.

21 Point noté par Moravcsik (1962), 29 ; Malcolm (1967), 132 n. 6 et Centrone (2008), 127 n. 95.

cours de son argumentation, il s'adresse spécifiquement aux dualistes, et plus spécifiquement encore à ceux qui disent que le tout est le chaud et le froid. Qu'entendent-ils par « être » quand ils disent que le chaud et le froid « sont » et que chacun « est » ? Ils ne peuvent affirmer que l'être est une troisième chose, car s'ils l'affirmaient, le tout ne serait pas deux, mais trois (243e3-4). Mais ils ne peuvent pas non plus appeler « être » le chaud ou le froid et continuer à appliquer le terme « être » au chaud et au froid *de la même façon* (ὁμοίως, 243e5). Pour quelle raison ? L'étranger développera l'argument plus explicitement tout à l'heure au moment de critiquer ses propres conclusions sur les rapports entre l'être, le changement et la stabilité[22], mais il veut sans doute dire que, si l'être est identique à l'un des deux termes du dualisme et qu'il se dit de la même façon de l'autre terme, alors ces deux termes sont identiques l'un à l'autre (243e4-7)[23]. C'est d'ailleurs ce qui se produirait également si l'être était identique au couple « chaud-froid ». Dans ce cas, l'être ne serait en effet pas deux, mais *un* couple (243e8-244a3).

L'absence de réflexivité des dualistes de la tradition quant à la signification du terme « être » les contraint donc à osciller entre un pluralisme de degré immédiatement supérieur à celui qu'ils défendent[24], et un monisme. Soit ils sont contraints d'admettre l'être comme une entité supplémentaire correspondant à la signification du mot « être », c'est-à-dire, au fond, à admettre la position qui sera adoptée par l'étranger ultérieurement dans le dialogue[25] (à ceci près que cette entité, avec d'autres également fondamentales, sera conçue comme un genre), soit ils sont condamnés, en identifiant l'être à l'un des membres du couple ou au couple lui-même, à adopter une position moniste. Mais peut-être cette position moniste est-elle une alternative viable au pluralisme que défendra l'étranger ? Peut-être est-ce dans l'identification du tout et de l'un que réside la signification du mot « être » ?

3.1.2 La critique des monistes

Les monistes affirment que le « tout est un », mais que veulent-ils dire quand ils disent qu'il *est* un ?

---

22 Voir *L'aporie finale* ci-dessous.

23 Voir Moravcsik (1962), 29 ; Malcolm (1967), 132 ; Malcolm (1983), 118 ; Crivelli (2012), 72-75. D'après cette lecture, εἴτην en 243e6 est complété par les prédicats ἕν, ἀλλ' οὐ δύο et a comme sujet sous-entendu τὰ δύο (suppléé de 243e3). Dans ce cas, la conclusion de l'argument est que « […] les deux [*sc.* le chaud et le froid] sont un, pas deux » puisque, si l'être est dit « de la même façon » (ὁμοίως, 243e5) des deux termes, identifier l'être avec l'un des deux termes revient à l'identifier avec l'autre.

24 Voir Gavray (2006), 36.

25 Voir Movia (1991), 241.

3.1.2.1 *L'être, l'un et leurs noms*

Au cours d'un premier argument (244b9-d12), l'étranger laisse provisoirement de côté la notion de « tout » et discute la thèse d'après laquelle « seul est un » (« Ἕν πού φατε μόνον εἶναι ; » – « Φαμὲν γάρ », 244b9-10). Il montre que ceux qui défendent cette thèse sont réduits au silence, du moins s'ils veulent éviter de se réfuter eux-mêmes. De tels monistes acceptent en effet que le nom « être » désigne quelque chose. Or, s'ils veulent être conséquent avec eux-mêmes, ils doivent maintenir que ce quelque chose désigné par le nom « être » est identique à ce que désigne le nom « un », sinon il n'y aurait pas une chose, mais deux. Mais même alors, ils semblent se contredire puisqu'ils admettent deux noms, « un » et « être », alors qu'ils refusent de poser quelque chose d'autre que un (244b12-c10). Les monistes disposent d'une réplique, que le texte n'explicite pas, mais à laquelle il semble néanmoins répondre[26] : pourquoi devraient-ils reconnaître le second nom « être » ? Pourquoi ne pourraient-ils pas après tout se contenter de nommer l'un « un » ? La façon dont l'étranger bloque cette possibilité est ouverte à deux interprétations équipollentes.

D'après certains commentateurs, l'étranger rétorque qu'il serait déraisonnable pour un moniste d'admettre le concept de nom tout court puisque celui-ci suppose une chose nommée, autre que le nom qui la nomme, et qui compte, en plus du nom lui-même, pour une seconde chose qui est, contrairement à ce que soutiennent les monistes (244c11-d5[27]). Si cependant les monistes niaient cette différence entre le nom et la chose nommée en les disant identiques, deux cas sont possibles : ou bien le nom est le nom de rien ou bien de quelque chose. Le premier cas est inacceptable, puisqu'il n'y aurait alors même pas de chose nommée à laquelle le nom puisse être identique, contrairement à ce que supposent les monistes. Dans le second cas, le nom pourrait seulement être le nom de lui-même et serait « le nom d'un nom ». En conséquence, l'un nommé par le nom « un » serait lui-même un nom. Du coup, par substitution de « un » à « nom » dans la formule précédente, l'un serait « l'un de l'un » (244d6-13[28]).

26 Comme le remarque Castagnoli (2010), 221.

27 Ceux qui défendent cette interprétation comprennent que, quand l'étranger dit : Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαί του λέγοντος ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον ⟨εἴη⟩ (244d1), il veut dire « qu'il serait déraisonnable d'accepter même simplement que quelqu'un dise qu'il y a un nom », parce que Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε (244d3-4), « ce serait poser un nom autre que la chose et en somme énoncer deux choses ». Du point de vue grammatical, cette lecture prend ἔχον comme le complément d'un εἴη sous-entendu en 244d1, voir Crivelli (2012), 78 n. 19.

28 Les lignes d11-12 sont très discutées. Pour ce qui est de la première partie de la phrase, il faut sans doute garder le texte des manuscrits BW : Καὶ τὸ ἕν γε ἑνος ἕν ὂν μονον et comprendre qu'elle est gouvernée par le συμβήσεται de la phrase qui précède (συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, 244d8). Si le nom et ce qu'il nomme sont identiques, alors

Or cette dernière formule est dénuée de sens et réfute les monistes en les réduisant à s'exprimer de manière absurde[29].

Pour d'autres, l'étranger veut dire qu'il serait tout à fait ridicule d'admettre, du moins si la discussion doit se poursuivre, qu'un nom n'ait pas de signification (*logos*), ce qui est pourtant une conséquence nécessaire lorsqu'on refuse, comme les monistes sont contraints de le faire, que le nom et la chose qu'il nomme soient comptés comme deux choses (244c11-d5[30]). En effet, pour éviter que le nom et la chose qu'il nomme comptent pour deux, les monistes doivent les poser comme identiques. Mais s'ils sont identiques, alors ou bien le nom est le nom de rien, ou bien il est le nom de quelque chose. Si le nom est le nom de rien, il est en effet dénué de signification, ce qui est inadmissible, du moins si l'on veut pouvoir poursuivre la discussion. Si le nom est le nom de quelque chose, alors, pour les monistes qui reconnaissent seulement l'un, il doit être le nom de l'un. Mais selon la possibilité à présent envisagée, le nom et l'un sont identiques. Donc, par substitution, ou bien le nom est seulement « le nom d'un nom » ou bien « l'un de l'un » ou encore « l'un d'un nom » (244d6-13). Dans tous ces cas, la relation entre le nom et la chose est réversible, ce qui ne permet pas au nom de fonctionner normalement et lui ôte toute signification[31].

Qu'ils soient contraints d'utiliser des noms dénués de signification ou de s'exprimer de façon absurde, les monistes ne peuvent plus répondre à aucune question (244c4-7) et semblent réduits au silence, voire à l'absence de pensée s'ils admettent que la pensée est le dialogue de l'âme avec elle-même[32]. Cette conclusion trouve d'ailleurs un écho dans la formulation même de l'argument, puisque après avoir commencé par s'adresser directement aux monistes

---

il arrivera (συμβήσεται) que le nom soit seulement nom d'un nom *et aussi* que l'un soit seulement l'un de l'un (τὸ ἕν γε ἑνος ἕν ὂν μονον), voir Dixsaut (2000), 193-195 ; McCabe (2000), 68 n. 33 ; Crivelli (2012), 78 n. 20. La deuxième partie de d11-12, quelles que soient les corrections adoptées et le manuscrit choisi, justifie le parallèle en affirmant l'identité de l'un et du nom. Cette lecture de ces lignes est commune aux deux lectures présentées ci-dessus.

29 Cette interprétation est formulée, de manière explicite, par Crivelli (2012), 78-79.

30 Ceux qui défendent cette interprétation comprennent que, quand l'étranger dit : Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαί του λέγοντος ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον (244d1), il veut dire « ça l'est complètement [*sc.* ridicule] d'accepter qu'on dise qu'il y ait un nom, mais qu'il n'ait pas de signification (λόγον) ». D'un point de vue grammatical, cela signifie qu'ἔχον se rapporte à ὄνομά et que τὸ παράπαν renchérit sur le καταγέλαστόν που de la phrase précédente (244c9), voir White (1993), 34 ; McCabe (2000), 67 ; Dixsaut (2000), 191-193 ; Centrone (2008), 131 n. 97 ; Castagnoli (2010), 221 ; Mouze (2019), 135 n. 2.

31 Cette interprétation est défendue par McCabe (2000), 66-73 et est proche de celle défendue par Dixsaut (2000), 193-196.

32 Voir McCabe (2000), 71 ; Castagnoli (2010), 222.

« comme s'ils étaient présents en personne »[33], dès le moment où ceux-ci sont empêtrés dans la contradiction (à partir de 244c4), l'étranger se met à discuter leur thèse à la troisième personne, confirmant par là que, ne pouvant tout simplement plus rien répondre, ils ne sont plus des participants de la discussion[34].

Si l'on tente à présent d'inscrire cet argument dans la stratégie générale du *Sophiste*, plusieurs points doivent retenir notre attention.

Tout d'abord, c'est le manque de cohérence entre la position soutenue, le monisme intégral, et ce qu'elle suppose pour être exprimée, à savoir des noms désignant des choses différentes d'eux-mêmes, qui est souligné. Ce nouvel usage de l'auto-réfutation pragmatique[35] témoigne non seulement de l'importance de cette structure argumentative dans le *Sophiste*, mais il corrobore également nos remarques relatives à la centralité de la notion de cohérence dans la pensée dialectique et à l'importance d'un retour réflexif, qui fait clairement défaut aux prédécesseurs de Platon, sur le langage utilisé pour exprimer cette pensée.

Ensuite, il faut souligner un autre trait capital de l'argument de l'étranger, qui passe assez souvent inaperçu : c'est la reconnaissance immédiate par les monistes du fait que le terme « être » désigne quelque chose (244b12). Cette prémisse vient nous offrir la converse de l'axiome ontologique dégagé au cours de notre examen des arguments relatifs au non-être[36]. Non seulement l'expression « quelque chose » est toujours utilisée relativement à un être (237d1-2), mais il s'avère maintenant que l'expression « être » s'applique de manière évidente à quelque chose. Il semble donc toujours non pertinent de supposer que Platon isole la notion d'existence, du moins si celle-ci est conçue comme ce qui actualise une détermination, alors même que l'être et le quelque chose, l'être et la détermination vont intrinsèquement de pair.

Avant d'embrayer sur le second argument contre les monistes, notons finalement le cercle dans lequel l'étranger est en train d'enfermer ses prédécesseurs : s'ils adoptent un pluralisme, soit ils doivent reconnaître l'être comme une entité supplémentaire correspondant à la signification du mot « être », ce qui sera la position de l'étranger, soit ils tombent dans le monisme, mais s'ils adoptent un monisme, alors ils sont contraints d'adopter un dualisme, ou de s'enfermer dans le silence. La seule manière de s'extraire du cercle est donc

33 Notons bien que l'étranger s'adresse au*x* moniste*s* au pluriel (244b9), voir McCabe (2000), 73. Or s'il y a plusieurs monistes, il devient assurément difficile de soutenir qu'il n'y a que l'un.

34 Ce point est bien mis en évidence par McCabe (2000), 71-72.

35 Noté par Silverman (2002), 153 ; Castagnoli (2010), 218-222. Voir chapitre 5, *Troisième argument*.

36 Voir chapitre 5, *Premier argument*.

d'admettre l'ontologie qui sera justement défendue par l'étranger. Mais plus qu'une victoire éristique contre les ontologies du passé, cette position s'impose comme la seule cohérente dès que se pose la question du sens du mot « être ».

3.1.2.2 *L'être, l'un et le tout*

La formule initiale des monistes était : « tout est un » (244b6). Après avoir discuté et réfuté la thèse d'après laquelle « seul est un », l'étranger interroge maintenant les monistes sous un angle différent en réintroduisant la notion de tout qu'il avait provisoirement mise de côté (244d14-245d11), ou plus exactement de « tout-entier » (τὸ ὅλον), puisque Platon utilise moins le terme τὸ πᾶν (le tout) dans ce passage que la variante τὸ ὅλον, que l'on peut traduire par « tout-entier » ou « tout en son entier »[37]. Cette discussion se divise elle-même en une mise en place (244d14-245b3) et en la présentation de l'argument à proprement parler (245b4-d11). Commençons par la mise en place.

Afin d'éviter de multiplier les éléments qu'ils reconnaissent dans leur ontologie, les monistes doivent admettre que leur « être-un » (τοῦ ὄντος ἑνός) est identique au tout-entier (τὸ ὅλον) (244d14-e1). Mais que veulent-ils dire quand ils disent l'être-un, ou plus simplement l'être, identique au tout-entier ? Pour éclaircir la signification ou développer les implications de cette identité, l'étranger utilise un passage du poème de Parménide dans lequel Parménide dit de l'être qu'il est « plein de semblance au renflement d'une sphère de partout bien arrondie, du centre, en tous les sens également tendu : car il n'a pas besoin d'être en rien plus fort, ni en rien plus faible, là ou bien là »[38]. À la lumière de cette caractérisation et principalement à la lumière de la mention du centre de la sphère et des multiples sens dans lesquels elle est tendue, l'étranger conclut que l'être conçu comme identique au tout-entier possède un milieu et des extrémités. Or, si l'être a un milieu et des extrémités, alors il doit avoir des parties (244e2-8 ; cf. *Parménide* 137d4-5). Certains commentateurs ont souligné que l'étranger atteint cette conclusion en interprétant littéralement ce qui n'est qu'une image poétique[39]. En réalité, la façon dont Parménide conçoit le non-être, à savoir comme contraire de l'être, l'oblige à rejeter les images, y compris donc les images poétiques, puisque celles-ci entrelacent de façon inacceptable l'être et le non-être[40]. En conséquence, si Parménide est

---

37 La traduction « tout en son entier » ou « tout-entier » est reprise de Robin (1950), 300-301. Sur la différence entre πᾶν et ὅλον difficilement transposable en français, voir Aristote, *Métaphysique* Δ 26, 1024a1-8.

38 Fr. 8, 43-45. Traduction de Dixsaut (2000), 198.

39 Voir par exemple Brown (1998), 185.

40 Voir chapitre 5, *L'image*.

cohérent avec lui-même et ne reconnaît pas les images, alors son poème *doit* être pris littéralement[41].

Ayant montré que l'être conçu comme identique au tout-entier possède des parties, on pourrait alors s'attendre à un geste rapide et destructeur de la part de l'étranger : l'être identique au tout-entier possède des parties ; or le tout-entier est identique aux parties qui le composent ; les parties sont multiples ; donc l'être identique au tout-entier des monistes est multiple. Mais une telle attaque, qui suppose l'identité du tout-entier et des parties qui le composent, autoriserait les monistes à répondre que les parties sont (par symétrie) identiques au tout-entier et que, dans la mesure où ce tout-entier est un, les parties ne sont pas multiples, mais une[42]. Peut-être pour éviter une telle réplique, l'étranger renonce à attaquer frontalement les monistes et leur propose de maintenir l'unité de leur être conçu comme un tout-entier possédant des parties en l'affectant d'une unité par dessus toutes ses parties (πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν) (245a1-4)[43]. Mais ce recul de l'étranger est tout stratégique et prépare le terrain pour une contre-attaque : l'être ainsi affecté d'unité par dessus toutes ses parties ne peut être l'unité elle-même, car une telle unité est sans partie (245a5-b3). Certes, mais pourquoi les monistes devraient-ils laisser passer sans broncher une telle unité sans partie ? Sans doute parce que l'étranger est en train d'exploiter implicitement un autre passage du poème de Parménide (fr. 8, 22) dans lequel il est dit que l'être, dont l'unicité est un signe (fr. 8, 3-4), est indivisible (οὐδὲ διαιρετόν). Ainsi, quand l'étranger dit que le *logos* droit oblige à caractériser comme « complètement sans partie » ce qui est vraiment un (Ἀμερὲς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρῆσθαι, 245a8-9), il veut sans doute dire que c'est le *logos* de Parménide lui-même qui l'oblige[44]. La conclusion de toute cette mise en place est donc que l'être conçu comme un tout-entier unifié n'est pas l'un lui-même, qui est sans partie. C'est à partir de cette mise en place que l'argument de l'étranger se déploie à proprement parler, et ce, sous la forme d'un dilemme.

---

41 Comme le montre Dixsaut (2000), 200-202. Dans le même sens, voir Mouze (2019), 231.

42 Voir Harte (2002), 100-116 qui étudie ce passage sous l'angle de l'évolution des rapports entre tout et parties dans la pensée platonicienne et y décèle une rupture avec le modèle, identifiant le tout et ses parties, qui prévaut dans le *Théétète* et le *Parménide*. Nous ne pouvons suivre ici toutes les implications de cette question.

43 Il ne peut s'agir d'affirmer que chaque partie est une comme le pense Moravcsik (1962), 31 puisque rien n'assure que ce qui possède des parties multiples dont chacune est une est nécessairement un, comme le note Crivelli (2012), 80-81 n. 24.

44 Voir Dixsaut (2000), 202-203.

De deux choses l'une : ou bien l'être est un tout-entier unifié comme nous venons de le suggérer, ou bien « il faut absolument s'abstenir de dire que l'être est tout-entier » (ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν) (245b4-6)[45].

La première branche du dilemme (245b7-10) est rapidement expédiée, grâce à la mise en place qui précède. Comme nous l'avons vu, si l'être est un tout-entier composé de parties et unifié, alors il n'est pas identique à l'un lui-même, qui est sans partie. Dès lors, il n'y aura pas une chose, comme les monistes le soutiennent, mais deux : l'un lui-même et l'être conçu comme un tout-entier unifié.

Le fonctionnement de la seconde branche du dilemme (245c1-d11) est complexe et a suscité différentes interprétations. L'étranger envisage le cas dans lequel « l'être n'est pas (un ou le) tout-entier » (ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον, 245c1) suivant deux variantes, soit qu'en outre « le tout-entier lui-même est » (ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, 245c2), soit qu'en outre « le tout-entier n'est absolument pas » (Μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου, 245c11). De ces deux variantes, l'étranger conclut « la même chose » (ταὐτά τε ταῦτα, 245c11-d1), à savoir que « l'être ne sera pas un être » ou encore, selon l'interprétation du raisonnement que l'on adopte, « sera non-être » (οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν, 245c6, *cf.* 245d1). Le fait que le raisonnement arrive à la même conclusion quelle que soit la variante envisagée implique sans doute que ce qui est déterminant pour atteindre cette conclusion est moins la conjugaison de la prémisse invariante, celle d'après laquelle « l'être n'est pas (un ou le) tout-entier », avec, chaque fois, une des deux variantes, que la seule prémisse invariante elle-même. Cette remarque semble exclure d'emblée les interprétations de la première variante selon lesquelles l'étranger conclut que l'être ne sera pas un être parce que l'être n'est pas le tout-entier *et* que le tout-entier est un être[46]. Reste alors deux manières d'envisager la façon dont la prémisse invariante permet de conclure que l'être sera non-être.

Il est tout d'abord possible que l'affirmation « l'être n'est pas un tout-entier » implique que l'être n'est pas complet. Or, d'après le poème de Parménide, l'être ne peut être incomplet sous peine de manquer de tout (voir fr. 8, 32-33). Si

45 Les lignes b4-b5 présentent une petite difficulté. Nous lisons avec Diès [1923] (1955), 350 et la nouvelle édition OCT (= Duke *et al.* (1995), 431) : Πότερον δὴ πάθος ἔχον τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς οὕτως ἕν τε ἔσται καὶ ὅλον, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν ; L'ancienne édition OCT (=Burnet (1900-1907), 432) et la nouvelle divergent relativement à la ligne qui a été corrigée par Schleiermacher (ὄν pour ὅλον en b4 ou b5 ?), ce qui provoque des malentendus entre les commentateurs. D'après Campbell (1867), 113 la correction porte sur b4 et l'erreur des manuscrits est annoncée par le même type d'erreur en b2. Cette hypothèse semble crédible et donne un sens plus facile à un texte déjà fort compliqué.

46 Interprétation défendue par exemple par Campbell (1867), 114 ; Cornford (1935), 225 ; Centrone (2008), 137 n. 101. Notre raisonnement s'inspire d'une indication de Harte (2002), 103 n. 91.

l'affirmation « l'être n'est pas un tout-entier » implique l'incomplétude de l'être alors, selon le *logos* même de Parménide, cette incomplétude implique à son tour que l'être manque de tout, y compris, peut-on supposer, de lui-même (ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ συμβαίνει, 245c2-3 ; ἑαυτοῦ στερόμενον, 245c5), ce qui peut enfin se traduire par le fait que « l'être sera non-être »[47].

Plutôt que de comprendre que l'étranger examine ce qu'il advient si l'être n'est pas un tout-entier, il est également possible d'interpréter la prémisse invariante comme niant que l'être soit le tout-entier ou encore comme niant qu'être, c'est être un tout-entier. Cette prémisse reviendrait alors à contredire l'identité initialement affirmée par les monistes entre être et tout-entier (244d14-e1). En conséquence, si l'être n'est pas le tout-entier ou encore si ce n'est pas le cas que l'être est le tout-entier, mais que, dans l'hypothèse des monistes, l'être est identique au tout-entier, alors l'être sera privé de lui-même et ne sera pas l'être ou encore sera non-être[48].

Dans la mesure où cette dernière solution fournit un argument valide à l'étranger, elle est peut-être préférable. D'un autre côté, la mention du « même *logos* » garantissant l'inférence (245c5) rappelle la formulation précédemment utilisée par l'étranger pour signaler qu'il se réfère au *logos* de Parménide (245a9)[49], ce qui favorise la première lecture qui fait jouer un rôle central à un passage du poème. En outre, quand l'étranger suppose que « l'être n'est pas (un ou le) tout-entier », il suppose qu'il n'est pas affecté par le tout-entier (διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, 245c1-2) et non pas que l'être n'est pas identique au tout-entier[50]. La situation est complexe, mais il nous semble que le « manque » propre à l'être impliquant son non-être dérive du fait que le tout-entier n'affecte pas l'être, plutôt que du fait que l'être n'est pas identique au tout-entier.

D'après la seconde variante à présent, l'être n'est pas le tout-entier et le tout-entier n'est absolument pas. Ici encore, la première prémisse suffit à conclure que l'être sera « non-être », et ce pour les mêmes raisons que celles évoquées dans la première variante, même s'il est vrai que le fait que le tout-entier ne soit absolument pas n'arrange nullement la situation de l'être supposé être affecté du tout-entier pour éviter l'incomplétude. Il s'agit alors sans doute d'une conclusion extraite *a fortiori*[51].

47 Comparer Harte (2002), 103 n. 91, et 113.

48 Cette inteprétation est proposée par Crivelli (2012), 83-84.

49 Voir Harte (2002), 110.

50 Même s'il faut admettre que τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος peut être glosé, non seulement par πάθος τοῦ ὅλου, mais aussi par πάθος τοῦ ἑνός, comme le font par exemple Bluck (1975), 84 ; Centrone (2008), 137 n. 101 ; Crivelli (2012), 83 n. 26.

51 Voir Harte (2002), 103, 113.

Quoi qu'il en soit, si l'on comprend que la conclusion est atteinte aussi bien lorsqu'on suppose l'être du tout-entier que lorsque l'on suppose qu'il n'est absolument rien, on est en droit de s'interroger sur la fonction de cette alternative dans l'argumentation. En fait, ces deux variantes, quand elles sont, chacune à leur tour, conjuguées à la prémisse invariante (d'après laquelle l'être n'est pas un tout-entier), produisent d'autres conclusions en plus de celle produite par la seule prémisse invariante. Ce sont donc ces conclusions supplémentaires qui motivent l'introduction de l'alternative.

D'une part, si l'être n'est pas un tout-entier et que le tout-entier est, alors, en plus de la conclusion précédemment mentionnée qui rend l'être incomplet, l'être et le tout-entier auront désormais chacun leur nature distincte et il n'y aura pas une chose, comme les monistes le soutiennent, mais deux (245c8-10). Mais si, pour éviter cela, les monistes affirment que l'être n'est pas un tout-entier et que le tout-entier n'est absolument pas, alors, en plus de la conclusion précédemment mentionnée qui rend l'être incomplet, l'être n'aura même plus la possibilité de *devenir* complet puisqu'il n'y aurait alors plus de tout-entier qui lui permettrait de le devenir. Plus généralement, qu'il n'y ait absolument pas de tout-entier exclut aussi bien le devenir en général, qui suppose toujours un processus complet, que n'importe quelle chose ayant une quantité définie, dans la mesure où, d'après l'étranger, avoir une telle quantité suppose de l'avoir tout entier, entièrement (245c11-d11).

Que retenir de cet argument particulièrement sinueux ?

Essentiellement, qu'aucune situation n'est souhaitable pour le moniste. S'il affirme de l'être qu'il est un tout unifié en son entier, alors il est contraint de poser deux choses : l'un lui-même qui est sans partie et l'être conçu comme un tout-entier composé de parties que cet un unifie. S'il affirme que l'être n'est pas un tout-entier, alors l'être est incomplet, privé de lui-même et « sera non-être ». Affirmer l'être du tout-entier et permettre par là à l'être de devenir complet n'arrange rien à l'affaire, puisqu'il y aura alors à nouveau deux choses : l'être et le tout-entier ; mais nier l'être du tout-entier n'est pas plus avisé, puisqu'on empêche dans ce cas l'être de devenir complet et que l'on exclut totalement le devenir ainsi que la notion même de quantité déterminée. Bien sûr, il est vrai que la négation du devenir ne devrait nullement déranger un parménidien qui, au contraire, assume cette négation (voir fr. 8, 12-13, 19-21, 27-28)[52]. Cependant, l'introduction de la notion de devenir, ainsi que le contraste qu'elle permet d'opérer avec celle d'*ousia* (245d4-5), permet surtout de préparer le terrain à l'usage que l'étranger va faire de ces notions dans la gigantomachie qui suit immédiatement (voir 246c1-2). En outre, si la négation du devenir n'est pas

52 *Cf.* Teisserenc (2012), 72-73.

problématique, l'absence de toute quantité définie, elle, l'est éminemment pour tout zélateur de Parménide en ce qu'elle empêche d'affirmer qu'il y a même un être[53].

En guise de conclusion à sa critique, l'étranger annonce que des milliers d'autres difficultés insurmontables surgiront devant les pluralistes et les monistes. Chaque solution qu'ils proposent, confirme Théétète, n'est que l'occasion d'errer à nouveau (245d12-e5). Face à ce constat, l'étranger estime qu'il faut à présent quitter « ceux qui parlent avec précision » (Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους) pour se concentrer sur ceux qui « s'expriment différemment » (τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας) (245e6-8). Cette façon, assez cryptique, pour ne pas dire imprécise, de présenter la transition peut déconcerter le lecteur. En effet, elle peut laisser croire à l'incohérence de l'étranger qui considérerait maintenant comme précis un langage dont il a tout à l'heure souligné le caractère mythique, trop facile (242c4) et illusoirement précis (243b9-10). Peut-être Platon cherche-t-il ici à faire réfléchir son lecteur sur la signification de la « précision » d'un discours, peut-être veut-il dire que malgré le compte précis des êtres que les pluralistes et les monistes cherchent à donner, celui-ci intervient dans des mythes trop faciles et négligents en ce qu'ils ne problématisent pas les termes qu'ils mettent en jeu. D'un autre côté, ceux qui « parlent différemment », s'ils n'ont, pas plus que les précédents, réfléchi les termes centraux de leurs histoires, ne se sont pas focalisés sur un compte précis du nombre des êtres, mais sur leur qualité, leur genre[54]. Qu'en est-il de l'être dans les mythes de ces derniers ? Est-il plus aisé de dire ce qu'il est que de dire ce qu'est le non-être ? L'étranger veut montrer que ce n'est pas le cas (245e8-246a2).

3.2 *Le problème de la qualité des êtres*

Après avoir fait émerger les contradictions qui entourent l'être dans les mythes trop faciles racontés par les pluralises et les monistes, l'étranger se tourne à présent vers ceux qui ont cherché à déterminer la qualité, le genre des êtres (ποῖα), ou encore ce qui est. Cette section peut-être divisée en quatre sous-parties : la présentation d'un combat éternel entre deux factions défendant des positions contraires relativement à ce qui est (246a4-c5) ; une mise au point sur les conditions propices à l'examen dialectique des positions de ces factions (246c6-e4) ; l'examen d'une de ces factions, les géants, aboutissant à l'admission de la puissance d'agir et de pâtir comme critère permettant d'identifier

---

53 Voir Dixsaut (2000), 205.

54 Sur la question de la précision dans ce passage, voir Rosen (1983), 212 et les propositions stimulantes de Benardete (1984), II. 128.

ce qui est (246e5-248a3) ; l'examen de l'autre faction, celle des amis des formes, qui aboutit au rejet de ce critère (248a4-248e6).

Toute cette section est très discutée, non seulement parce qu'elle met en jeu une caractérisation de l'être comme puissance d'agir et de pâtir dont le destin dans le reste du dialogue n'est pas transparent, mais également parce qu'elle peut sembler, spécifiquement au cours de l'examen de la position des amis des formes, contenir une critique des positions soutenues par Platon dans des dialogues considérés comme antérieurs au *Sophiste*. Dans les pages qui suivent, nous verrons que la caractérisation de l'être comme puissance d'agir et de pâtir offre un critère d'appartenance aux êtres accepté par les géants[55], mais rejeté par les amis des formes[56]. Nous discuterons également des amendements nécessaires pour faire accepter cette caractérisation aux amis des formes, d'une part[57], et pour l'étendre aux relations entre les genres dans la suite du dialogue, de l'autre[58]. En ce qui concerne la supposée évolution du platonisme, nous soutiendrons, premièrement, que les positions des amis des formes ne doivent pas être confondues avec des positions que l'on trouve exprimée dans d'autres dialogues de Platon[59] et, deuxièmement, que la critique dont les amis des formes font l'objet ne conduit pas à reconnaître du changement dans l'être en tant qu'il est connu[60].

3.2.1 La gigantomachie

L'étranger qui critiquait ceux qui racontent des histoires va à présent en raconter une, qui plus est en utilisant une image, une ressemblance (ἔοικε, 246a4). Sa démarche perd son apparence contradictoire dès que l'on se remémore les deux dimensions du langage philosophique précédemment dégagées dans de ce chapitre : il s'agit d'être précis sans tomber dans l'acribie, d'être logique mais aussi inspiré[61]. L'histoire en question est une adaptation philosophique d'un épisode de la mythologie grecque, la gigantomachie, dans lequel Zeus et les autres divinités olympiennes sont aux prises avec une race de géants[62]. Le rôle

55 Voir *L'examen des géants réformés*.

56 Voir *L'examen des amis des formes*.

57 Voir *Amendements nécessaires pour faire accepter l'*ὅρος *aux amis des formes*.

58 Voir *Amendements nécessaires pour prolonger l'*ὅρος *dans le reste du dialogue*.

59 Voir *La gigantomachie*.

60 Voir *L'examen des amis des formes*.

61 Voir *La critique du langage mythique* ci-dessus.

62 Voir Brown (1998), 181. Cet épisode est connu par le récit tardif de Pseudo-Apollodore, I, 6, 34-35 (voir Teisserenc (2012), 75 ; Delcomminette (2014), 537) et est également évoqué directement par Platon en *Banquet* 190c3-4, voir Rosen (1983), 212 n. 1. C'est sans doute particulièrement à cette gigantomachie que pense Platon quand il compose ce passage plutôt qu'à la titanomachie hésiodique, comme le croient, par exemple, Campbell (1867),

des géants, appelés plus tard les « fils de la terre » (αὐτόχθονες, 247c5 ; γηγενεῖς, 248c2), est joué par ceux qui réduisent l'être à ce qui peut être touché et qui identifient être (οὐσία) et corps. Les dieux olympiens, quant à eux, sont incarnés par ceux qui affirment que l'être consiste en des formes intelligibles et incorporelles. Ces « amis des formes » réduisent, dans leurs arguments, les corps des géants à un devenir mobile (246a8-c5).

Qui sont les penseurs dissimulés derrière ces étiquettes ? En l'absence de réponse explicite de Platon, nous ne pouvons que spéculer. En ce qui concerne les fils de la terre, la réponse la plus fréquemment donnée par les commentateurs est l'atomisme de Leucippe et de Démocrite, même s'il est généralement admis que Platon vise sans doute moins un penseur en particulier qu'une tendance de pensée[63]. Par ailleurs, l'évocation de la rencontre de Théétète avec un bon nombre de sensualistes (246b4-5) constitue peut-être une référence intertextuelle aux « non-initiés » que Socrate a présentés au jeune homme la veille dans le *Théétète* (155e3-156a2) et qui sont en effet décrits à peu près dans les mêmes termes que les géants du *Sophiste*[64]. En ce qui concerne les amis des formes, la distinction qu'ils opèrent entre l'être (οὐσία) intelligible, qui est toujours de la même façon sous les mêmes rapports, et le devenir (γένεσις), qui devient différent à différents moments (246b9-c2, *cf.* 248a12-13), renvoie immanquablement à ce que Platon a écrit dans le *Phédon* et la *République*[65]. Néanmoins, l'étranger dira plus loin que les amis des formes considèrent que le tout est stable (voir 249c11-d1), ce qui semble impliquer qu'ils ne reconnaissent pas le devenir mobile comme faisant partie de la totalité de ce qui est[66]. Or Socrate, dans le *Phédon*, affirme que le visible est une espèce des êtres (εἴδη τῶν ὄντων) (*Phédon* 79a6-7). Sous la supposition raisonnable d'une identité, ou du moins une association, entre le devenir et le visible, on peut conclure que le Platon du *Phédon*, eut-il envisagé la totalité de ce qui est (une notion qu'il faut, comme nous essaierons de le montrer, nécessairement distinguer du genre de l'être), y aurait certainement intégré le devenir mobile. Nous verrons en outre que les amis des formes non seulement refusent que le devenir mobile fasse

118 ; Diès [1923] (1955), 352 n. 1 ; White (1993), 37 n. 49 ; Cordero (1993), 24 n. 227 et Mouze (2019), 140 n. 2, 232-233. Cette dernière remarque n'empêche toutefois pas que le domaine intertextuel auquel renvoie ce passage puisse inclure les écrits d'Hésiode, comme le note Boys-Stones (2010), 41-42.

63 Comparer Campbell (1867), lxxiv ; Cornford (1935), 231-232 et Brown (1998), 188.

64 Voir Cornford (1935), 48 n. 2 ; Diès [1923] (1955), 291-292 ; Diès [1909] (1963), 18-19, 23-25 n. 82 ; Gavray (2006), 36 ; Centrone (2008), 141 n. 106 ; Mouze (2019), 233.

65 *Cf.* Movia (1991), 255-256. Pour la distinction être et devenir, voir entre autres *République* VI, 485a10-b4 ; VII, 534a2-3. Pour la distinction entre l'identité à soi de l'intelligible et l'absence d'identité à soi du sensible, voir *Phédon* 79a1-11.

66 *Pace* Politis (2006), 154, 170-171.

partie du tout, mais semblent également ne pas pouvoir y intégrer le changement, la vie, l'âme et la pensée. Parce qu'ils refusent, à la différence du Platon du *Phédon*, de reconnaître qu'est autre chose que ce qui est stable, les amis des formes semblent représenter une mécompréhension, émanant peut-être des étudiants de l'Académie, de la complexité qui caractérise les positions présentées dans les dialogues[67]. D'ailleurs, l'expression même de « formes intelligibles » (νοητὰ εἴδη), dans la mesure où elle n'apparaît pas ailleurs dans le *corpus* platonicien, pourrait témoigner du fait que l'on a affaire ici à un « résumé scolaire » et caricatural de la pensée de Platon[68].

3.2.2 Conditions de l'examen des deux factions

Après avoir introduit le combat farouche opposant les deux factions, l'étranger déclare vouloir saisir « le *logos* de l'*ousia* que ces deux races posent » (246c6-7). Cette réplique lance la réflexion de l'étranger sur les conditions propices à un dialogue avec les géants sensualistes et les amis des formes idéalistes. Mais avant de voir cela de plus près, demandons-nous d'abord de quoi parlent ces deux factions. De l'être et du genre d'êtres qui est, nous l'avons dit. Néanmoins, certains commentateurs[69] considèrent que l'utilisation fréquente de l'expression ἡ οὐσία dans cette sous-section indique que ce terme possède une fonction spéciale, que n'auraient pas les expressions τὸ ὄν et τὸ εἶναι et qui consisterait à signifier l'être véritable, l'essence par opposition à l'être non-véritable. D'après cette hypothèse, quand les amis des formes disent que les espèces intelligibles sont des οὐσίαι, ils affirment qu'elles sont véritablement et quand ils disent que les corps deviennent, ils affirment qu'ils sont, mais pas véritablement. *Cependant, il est douteux que les amis des formes comprennent les choses en devenir comme des choses qui sont, non véritablement.* En effet, ces penseurs sont décrits comme supposant la stabilité du tout (voir 249c11-d1). Or l'intégralité du passage est gouvernée par l'admission d'une identité entre l'être et le tout (249d4). Il semble donc légitime de conclure que les amis des formes supposent la stabilité de l'être ou encore que tout ce qui est, est stable. Mais comme ils affirment par ailleurs la mobilité des choses en devenir (γένεσιν [...] φερομένην, 246c1-2), ils ne peuvent tout simplement pas les compter parmi les choses qui sont, véritablement ou non. En conséquence,

67 Voir Campbell (1867), lxxv, 125-126.

68 Nous reprenons cette observation et l'expression « résumé scolaire » à Teisserenc (2012), 75-76.

69 Par exemple, Politis (2006), 154, 162 et 171 et Teisserenc (2012), 76 et 81. Voir aussi Wiitala (2018), 177-178.

l'hypothèse selon laquelle le terme οὐσία désignerait l'être véritable des formes intelligibles par opposition à l'être non-véritable des choses en devenir est difficilement tenable. Bien plutôt, il semble que, pour les amis des formes, ἡ οὐσία, comme τὸ ὄν et τὸ εἶναι, signifie l'être, qui est réservé par eux aux formes intelligibles. Quant aux corps, ils sont conçus comme en devenir, sans que cela implique qu'il s'agisse d'êtres non-véritables. Cette conclusion ne revient pas à nier que, *pour Platon*, l'opposition οὐσία/γένεσις est bien une opposition entre deux modes d'être, l'un véritable et l'autre non-véritable, mais simplement à constater que dans la mesure où les amis des formes excluent du tout et de l'être le changement quel qu'il soit, ils ne peuvent inclure le devenir mobile dans l'être. Le constat est encore plus clair pour les fils de la terre qui disent reconnaître comme étant seulement ce qui peut être touché et qui offrent une résistance (διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα) et qui identifient l'οὐσία au corps (246a10-b1). Puisque seul est ce qui résiste et peut être touché, il semble impossible de considérer que ces sensualistes, que l'on interprète ou non leurs positions depuis un point de vue idéaliste, reconnaissent les corps comme l'être véritable et les espèces intelligibles comme de l'être non-véritable. Bien plutôt, pour eux, seuls sont les corps et dire que les espèces intelligibles ne sont pas des οὐσίαι, ce n'est pas dire qu'elles sont, non véritablement, mais c'est refuser de les considérer comme des êtres.

Puisqu'il est maintenant clair qu'il s'agit bien d'un combat concernant l'être et plus particulièrement ce qui est, revenons aux conditions de l'examen des deux factions antagonistes. Observons que l'étranger souhaite questionner chaque faction et qu'il attend de chacune d'elles une réponse. En bref, il veut dialectiser. Si la douceur des amis des formes autorise à les questionner et à attendre d'eux une réponse, l'étranger estime que c'est presque impossible dans le cas des géants. C'est pourquoi, poursuit-il, il faut les rendre meilleurs « par le *logos* » (λόγῳ, 246d5) et supposer qu'ils consentent à nous répondre de manière plus civile qu'ils ne le font à présent (246c8-d7). Cette réforme des géants peut sembler de prime abord assez surprenante et contestable : pourquoi serait-il presque impossible de discuter avec eux ? Plus grave, l'étranger n'est-il pas en train de se donner un épouvantail à combattre en transformant d'emblée la position des géants ? En réalité, cette réforme est indispensable si une conversation doit tout simplement avoir lieu. En effet, le contenu ou la signification d'une réponse à une question n'est évidemment ni sensible, ni corporel. En conséquence, c'est sans doute par cohérence avec eux-mêmes que les géants ne répondent pas, ou uniquement par leur mépris, quand on les questionne (246d6-7 avec 246b2-3). En fait, la simple affirmation de leur thèse corporaliste et sensualiste, à laquelle ils se laissent aller (διισχυρίζονται, 246a10-11), est déjà de trop : la vérité de cette thèse impliquerait du même coup que

celui qui l'affirme ne dit rien du tout de sensé en l'affirmant, puisque le contenu, la signification d'une affirmation n'est pas corporel ou sensible. Autrement dit, la version extrême du sensualisme ne peut s'énoncer de manière cohérente. C'est pourquoi, pour pouvoir discuter avec les géants, mais aussi pour pouvoir les réfuter, il n'y a d'autre choix que de les réformer, d'adoucir leurs thèses pour qu'ils reconnaissent au minimum la réalité du contenu non corporel de leurs discours et de leurs arguments[70].

À ce niveau de la discussion, le lien entre les géants du *Sophiste* et les non-initiés du *Théétète* peut être redoublé par un lien entre les géants nécessairement réformés, adoucis et meilleurs du *Sophiste* avec les hommes « plus délicats » ou « plus raffinés » du *Théétète*, pour qui le tout est changement et n'est rien d'autre que changement (*Théétète* 156a2-7). S'il est vrai que les géants sensualistes et corporalistes ne revendiquent pas initialement l'universalité du changement[71], nous allons voir que la caractérisation de l'être admise par les géants réformés à la fin de leur interrogatoire correspond de très près à celle que proposent les tenants d'un changement universel dans le *Théétète*. D'après cette hypothèse de lecture, Platon décrirait ici la collusion du matérialisme le plus acharné et du relativisme le plus complet, la métamorphose toujours possible des tenants du premier, du moins quand ils acceptent de réfléchir aux conditions de son énonciation, en avocats du second[72]. Voyons à présent comment cette métamorphose s'opère exactement.

3.2.3 L'examen des géants réformés

Dans un premier temps (246e2-247c8), les géants réformés, dont Théétète se fait l'interprète, vont être conduits à reconnaître des réalités incorporelles. Le raisonnement est le suivant :

(i) Ils affirment qu'un vivant mortel est quelque chose (246e5-6). Ni l'étranger, ni Théétète qui répond pour les géants, ne fournit une justification de cette affirmation. Néanmoins, les géants réformés admettent certainement qu'ils sont eux-mêmes quelque chose. Or, chacun d'eux constate qu'il vit et que d'autres parmi eux meurent. Par conséquent, ils affirment que le monde ne comporte pas uniquement des pierres et des chênes (246a9-10 ; cf. *Odyssée* XIX, 163), mais également des vivants mortels.

(ii) Ce vivant mortel est compris par eux comme un corps animé (246e7-8). Les géants soutenaient initialement que l'être est identique au corps. Même

70 Voir McCabe (2000), 78 ; Mouze (2020), 63-64.

71 Point sur lequel insiste Diès [1909] (1963), 36-38.

72 Brown (1998), 202 parle, à propos de ce passage, d'équation silencieuse de la matière et du changement. Voir également Politis (2006), 154.

s'ils ont été rendus meilleurs, c'est-à-dire capables de répondre quand on les questionne, les géants réformés conservent une fidélité à leur thèse initiale. Dès lors, s'ils admettent, comme ils le font, un vivant mortel, ils doivent le comprendre en termes corporels, d'où la traduction de « vivant mortel » en « corps animé ». Mais pourquoi le qualificatif « animé » ? Précédemment dans le *Sophiste*, l'étranger avait déjà, relativement aux corps, associé la vie et l'animation (en 226e8-227a3, τῶν ζῴων σωμάτων est opposé à τῶν ἀψύχων σωμάτων). Peut-être est-ce en faisant fond sur cette association que « vivant » et « animé » sont considérés comme interchangeables à ce niveau du texte[73].

(iii) Mais cette animation du corps n'oblige-t-elle pas les géants réformés à poser l'âme comme quelque chose parmi les êtres ? La réponse, donnée en leur nom par Théétète, est positive (246e9-247a1). On peut présumer qu'ils ne craignent pas de répondre positivement dans la mesure où ils peuvent toujours se rabattre sur l'idée que l'âme possède, c'est-à-dire, dans ce contexte, est un corps (247b8-9)[74]. Remarquons cependant que d'après l'interprétation qu'en donne Théétète, les géants réformés ne conçoivent pas l'âme comme visible (247b5). À condition que la vue joue ici le rôle de paradigme de l'appréhension sensible, ils semblent donc accepter que l'âme est un corps, est quelque chose, mais n'est pas sensible. Une telle conclusion serait évidemment inacceptable pour leurs homologues les plus extrémistes qui relient corporéité et sensibilité[75]. C'est pourquoi ces derniers, eussent-ils été interrogés de la même façon que les géants réformés, auraient été contraints soit à refuser l'être à l'âme, soit à admettre qu'elle puisse « être pressée entre leurs mains ». Toutefois, pour Platon, les positions que ces sensualistes extrêmes auraient pu soutenir importent en réalité peu, puisqu'il n'y a rien qu'ils puissent affirmer sans reconnaître, sinon l'être, du moins un statut, au contenu incorporel et

73 Voir chapitre 3, *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement*.

74 Platon ne semble pas faire ici de distinction entre posséder (κτάομαι) un corps et être un corps, comme le notent Brunschwig (1988), 67 n. 69 et Brown (1998), 187. Le même glissement intervient d'ailleurs dans la formulation de la définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir. En 247d8, il s'agit de *posséder* par nature une puissance quelconque, mais en 247e4 les êtres ne *sont* rien d'autre que puissance, *cf.* Fronterotta (2008), 191. Peut-être ce glissement lexical de la possession à l'être s'explique-t-il par la proximité conceptuelle entre la notion de possession et celle de puissance (δύναμις), qui s'accompagne du fait que la puissance est proposée comme une définition de l'être ou comme critère d'appartenance aux êtres. Autrement dit, la possession serait reliée à l'être par l'intermédiaire de la puissance. Sur cette question, voir Gavray (2006), 38-40. Sur le lien entre possession et puissance, voir *Théétète* 197b9-d4 et le *Sophiste* lui-même, où en 219c2-9, le genre de l'acquisition (κτητική) s'entrelace avec le genre de la technique, lui-même déjà entrelacé avec celui de la puissance.

75 Voir Brunschwig (1988), 67-69.

insensible de leurs affirmations[76]. Or cette reconnaissance impliquerait qu'ils se soient déjà éloignés de leur sensualisme extrême.

(iv) Ayant placé l'âme parmi les êtres, les géants réformés reconnaissent maintenant qu'il y a des âmes justes, injustes, intelligentes et inintelligentes (247a2-4). Comme les géants ont été rendus meilleurs et capables de dialectiser, on comprend qu'ils reconnaissent, ne fût-ce qu'en se comparant à leurs homologues extrémistes, la différence entre une âme (dont ils viennent d'admettre la réalité) juste et une âme injuste, entre une âme intelligente et inintelligente.

(v) L'étranger suggère, et les géants réformés accordent, que c'est par la possession et la présence de la justice que chaque âme devient juste (247a5-8). Qu'est-ce qui garantit cette admission d'allure toute socratique[77] ? Peut-être le fait qu'elle constitue une explicitation du lien implicite entre (ii) et (iii). L'étranger, avec l'accord des géants, était en effet passé, sans s'expliquer, de la question de l'être du corps animé à celle de l'être de l'âme, considérant sans doute que c'est par la possession ou la présence de l'âme que le corps est animé. À présent, il explicite cette supposition, mais au niveau de l'âme juste : l'âme est juste par la possession ou la présence de la justice. Sans doute faut-il comprendre que la justice est responsable, est la cause d'une âme juste[78]. Pour les géants, cette dimension causale a probablement des conséquences limitatives en termes ontologiques, puisqu'elle signifie qu'une entité correspond à une qualification seulement si elle est cause cette qualification. Par exemple, l'entité justice est la cause de la justice de Socrate, mais l'impopularité n'est sans doute pas pour eux une entité qui est la cause de l'impopularité de Socrate[79]. Toutefois, cette lecture causale n'a de telles conséquences limitatives que s'il n'y a pas, pour toute qualification, une entité qui est la cause de cette qualification. Or certains textes de Platon semblent, sinon affirmer, du moins laisser ouverte cette dernière possibilité[80]. En conséquence, d'un point

---

76 Fournir un statut, une détermination, mais pas l'être, au contenu d'un énoncé sera précisément la solution que le stoïcisme apportera à cette question. Sur le lien entre l'ontologie stoïcienne et la gigantomachie du *Sophiste*, voir les études classiques de Brunschwig (1988), 64-76 et d'Aubenque (1991b), 376-385. Sur l'importance de la dissociation entre la détermination et l'être pour l'émergence de la notion d'existence, voir chapitre 5, *Premier argument*.

77 Cf. *Protagoras* 332a4-c3 et les autres références fournies par Teisserenc (2012), 77 n. 1.

78 *Cf.* Leigh (2010), 75 ; Wiitala (2018), 183.

79 Voir Brown (1998), 187.

80 En particulier *Phédon* 100c9-e7 semble encourager à *poser*, pour tout prédicat possédé par une chose sensible, une forme intelligible dont la présence à la chose sensible en question est la cause de la possession de ce prédicat. Nous ne pouvons nous engager ici sur la détermination de la notion de causalité, qui a probablement d'ailleurs une signification différente pour Platon et pour les géants. Pour la différence entre une perspective

de vue platonicien, en droit distinguable, malgré la proximité terminologique, de celui des géants réformés[81], il est possible que ne soit pas pertinente la différence, parfois invoquée par les commentateurs[82], entre une lecture formelle de la prémisse (v), pour laquelle une entité correspond à toute qualification, et une lecture causale plus « robuste » de cette prémisse, pour laquelle seules sont les entités responsables d'une qualification. Quoi qu'il en soit pour l'instant du point de vue proprement platonicien (nous reviendrons sur ce point de vue dans *L'examen des amis des formes* ci-dessous), les géants admettent ici qu'à certaines qualifications correspond la possession de certaines qualités.

(vi) « Ce qui est capable de venir ou de commencer à être présent en quelque chose ou à en être absent est pleinement un être » (247a9-10). Comme, selon (v), la justice, les autres vertus et leurs contraires sont capables de venir à être présents en l'âme, elles sont pleinement (247b1-2). À nouveau, on peut considérer cette étape comme une explicitation de la transition entre les étapes (ii) et (iii). Non seulement l'étranger semblait alors considérer que la présence de l'âme dans le corps rend ce dernier animé, mais il passait en outre, avec l'accord des géants, de l'être du corps animé à l'être de l'âme. Le principe explicité en (vi) peut être lu comme une façon de légitimer *a posteriori* ce passage : ce qui, comme l'âme ou la justice, est capable de venir à être présent en quelque chose, qu'il s'agisse du corps ou de l'âme, est pleinement un être. Quant à la justification de ce principe lui-même, l'étranger estime sans doute que ce qui peut venir en quelque chose ou s'en absenter *est* différent des choses en quoi il vient à être ou dont il s'absente et qu'il fait donc partie, à ce titre, des choses qui sont[83].

Par ailleurs, comme on l'a fait remarquer[84], la formulation utilisée ici par l'étranger, et particulièrement la mention de la capacité (τό γε δυνατόν, 247a9) de commencer à être présent en quelque chose ou à en être absent, anticipe, au sein même de la discussion avec les fils de la terre, la caractérisation de l'être qui leur sera proposée *in fine* comme capacité ou puissance (δύναμις) d'agir et de pâtir (247d8-e4). Toutefois, s'il est indéniable que la capacité de commencer

---

logique sur la causalité, celle que suppose la position des formes, et une perspective physique, voir Delcomminette (2006), 568-577. Sur les formes platoniciennes comme causes logiques, voir Sedley (1998), 114-132. Notons bien toutefois que cette forme est *posée*, puis éventuellement *définie* par le philosophe ; elle n'est pas une entité toujours déjà disponible pour expliquer la prédication ordinaire, voir chapitre 8, *Les solutions proposées par les commentateurs* et *La description de la vérité et de la fausseté du* logos.

81 Dans une autre perspective, Politis (2006), 157, sépare également l'admission des géants et le point de vue platonicien.

82 Comme Brown (1998), 187 et Crivelli (2012), 87.

83 En ce sens, voir Leigh (2010), 74 et Lefebvre (2018), 316.

84 Voir Brown (1998), 187 et 190-191 ; Heidegger [1924-25] (2001), 451 ; Gavray (2006), 40.

à être présent en quelque chose peut être conçue comme une anticipation du pôle actif de la puissance qui caractérise les êtres, et ce d'autant plus clairement que la capacité de commencer à être présent en quelque chose implique la capacité de causer une qualification en quelque chose, il paraît plus difficile de concevoir la capacité de commencer à s'absenter d'une chose comme une anticipation du pôle passif de la caractérisation des êtres. En effet, on voit mal comment l'absence de la justice en l'âme pourrait être conçue comme une passion de la justice. Est-ce à dire que le pôle passif n'est pas anticipé dans le présent raisonnement ? Nullement. Ce pôle est entrevu dès 247b1-3, lorsque l'étranger réaffirme l'être de l'âme en laquelle les vertus et leurs contraires viennent à être. C'est dans cette possibilité pour l'âme d'être le siège de telle ou telle qualification qu'il convient de chercher l'anticipation du pôle passif de la puissance qui caractérise les êtres. En se focalisant sur l'âme, il devient alors possible de considérer l'absence de la justice comme une passion, non pas de la justice, mais de l'âme, même si le texte ne permet pas de déterminer avec certitude si c'est la présence de l'injustice qui rend l'âme injuste ou si c'est l'absence de la justice. L'âme, autour de laquelle tourne toute la discussion, est un cas particulièrement intéressant dans la mesure où elle semble être *à la fois* en tant qu'elle est capable d'être présente dans le corps, d'agir sur lui en causant son animation, *à la fois* en tant qu'elle est ce en quoi les vertus ou leurs contraires peuvent être présents ou absents, c'est-à-dire ce qui peut pâtir de ces vertus et, enfin, *à la fois* en tant qu'elle est, pour les géants, un corps.

(vii) Bien que les géants réformés puissent toujours soutenir que l'âme possède, c'est-à-dire, dans ce contexte, est un corps, la honte les retient aussi bien d'oser affirmer que les vertus sont corporelles que de leur dénier absolument l'être. Ils sont donc bel et bien contraints de reconnaître en ces vertus des réalités, des choses qui sont, mais qui sont incorporelles (247b3-c2).

Parvenu à ce point, l'étranger interrompt brièvement ses questions et précise que la conclusion qui a été atteinte ne serait pas admise par des géants plus radicaux : ceux-ci, s'en tenant à leurs critères sensualistes, n'auraient aucune honte, si les vertus ne peuvent être appréhendées par les sens, à leur refuser l'être (247c3-8). Encore une fois, le regret légitime de ne pas voir Platon affronter ces adversaires plus radicaux, ou d'autres adversaires encore qui admettraient la réalité des vertus en les considérant comme corporelles et perceptibles[85], s'atténue quand sont mises au jour les conditions d'une énonciation pragmatiquement cohérente de ces thèses radicales : que ceux qui les affirment ne reconnaissent pas la réalité des vertus en raison du caractère

85 D'après Brunschwig (1988), 72 avec 68-69, et Aubenque (1991b), 380, cette dernière position, laissé ouverte par le texte du *Sophiste*, sera celle des Stoïciens.

immatériel de celles-ci ou qu'au contraire ils la reconnaissent à des vertus matérialisées, ils auront néanmoins toujours à faire une place à l'immatérialité du contenu de leurs affirmations et de leurs arguments.

Après avoir démontré la réalité incorporelle des vertus, l'étranger entame le deuxième volet (247c9-248a3) de son interrogatoire. Pour comprendre ce qu'il a derrière la tête, on se souviendra qu'en faisant se heurter la prétention d'omniscience intrinsèque à la sophistique avec l'impossibilité, au moins pour les hommes non divins, du savoir universel, l'étranger cherchait à démontrer qu'il y a au moins un cas dans lequel le sophiste ne peut contredire correctement. Ce seul cas obligeait néanmoins à postuler un nouveau principe pour rendre compte de l'art du sophiste : non plus la contradiction correctement menée, mais l'apparence d'une contradiction correctement menée, qui englobe aussi bien des cas où la contradiction n'est pas correctement menée que ceux où elle pourrait l'être[86]. On peut suggérer que cette structure argumentative réapparaît, cette fois explicitement, ici même, au cœur de l'interrogation des géants réformés. L'étranger explique en effet que le nombre de choses incorporelles admises par les géants dans leur ontologie importe peu. Il suffit qu'ils en admettent une seule, par exemple la bonté présente à leur âme de géants rendus meilleurs ou encore la signification que l'énonciation de leur thèse présuppose nécessairement, pour qu'il leur faille proposer un nouveau critère naturellement commun à l'incorporel qu'ils viennent d'admettre et aux corps qui constituaient la base de leur ontologie. C'est d'après ce critère qu'ils peuvent affirmer que des choses si différentes sont (247c9-d4). Quel est ce critère ? Les géants ne savent pas quoi répondre, ils sont affectés d'aporie (247d4-5)[87]. L'étranger fait alors lui-même la proposition suivante :

> Je dis donc que ce qui possède (κεκτημένον) par nature une puissance quelconque, soit d'agir sur n'importe quoi d'autre (τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν), soit de pâtir, même de la plus faible manière par l'objet le plus insignifiant, et même si c'est seulement pour une seule fois, tout cela est réellement. Je pose en effet comme définition (ὅρον), pour définir les êtres, qu'ils ne sont rien d'autre que puissance (δύναμις) (247d8-e4)[88].

86 Voir chapitre 4, *De l'antilogique à l'apparence de science*.

87 πεπόνθασι en 247d5 témoigne de la réflexivité de l'écriture platonicienne : les géants sont *affectés* ou *pâtissent* d'aporie au moment même où l'être est caractérisé comme capacité d'agir ou de pâtir.

88 Traduction Teisserenc (2007), 27-28 ; Teisserenc (2012), 79 modifiée : nous avons conservé la traduction traditionnelle (Robin, Diès, Cordero, Mouze) de τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν (247e1) qui prend les mots ἕτερον ὁτιοῦν en un seul bloc désignant l'objet sur lequel l'action s'accomplit, en comprenant que le second accusatif qui précise habituellement le résultat

Cette proposition traduit les principes admis par les géants pendant la première partie du raisonnement. D'une part, la capacité que possédait la justice de commencer à être présente en l'âme, sa capacité causale à rendre l'âme juste se voit ici traduite comme puissance ou capacité d'action. D'autre part, la capacité possédée par l'âme d'être ce en quoi la justice peut commencer à être présente, sa capacité d'être l'objet d'une détermination causale est traduite en termes de puissance de pâtir. C'est bien cet ancrage de la proposition de l'étranger dans la discussion antérieure qui garantit au premier chef son admission immédiate par les géants (247e5-6). Peut-être est-il licite d'aller plus loin et de parfaire le parallélisme entre les géants réformés du *Sophiste* et les hommes plus raffinés du *Théétète*. La définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir qu'admettent maintenant les géants peut en effet être rapprochée de la position des hommes plus raffinés du *Théétète*, d'après qui le tout est un changement qui revêt deux formes, l'une qui a une puissance d'agir et l'autre de pâtir (*Théétète* 156a2-7)[89]. Le *Sophiste* décrirait alors en détail la transition, évoquée par le *Théétète*, entre le matérialisme acharné et le mobilisme universel. Il est certes vrai qu'à ce stade, rien n'est dit du lien entre les géants, leur définition et le changement. Néanmoins, au moment de conclure tout son raisonnement, l'étranger mentionne le changement universel (249d1-2) en contrepoint de la stabilité du tout. Mais comme il semble que ce soient les amis des formes qui soutiennent la stabilité du tout (voir 249c11-d1), il est probable que ce soient les géants réformés qui soutiennent que l'être change en tout sens, exactement comme les initiés du *Théétète*.

À ce stade de l'argumentation, la définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir constitue donc non pas la définition de l'étranger mais bien celle des géants, pour qui puissance d'agir signifie puissance d'être présent à, de causer et puissance de pâtir signifie puissance de recevoir telle entité, d'être causalement déterminé par elle. En outre, cette définition implique peut-être, si du moins le parallélisme avec le *Théétète* est justifié, l'universalité du changement

---

de cette action dans cet usage de ποιέω est laissé implicite par Platon, voir l'explication donnée par Brown (1998), 190 n. 9. Sur l'oscillation entre « posséder » une puissance et « être » une puissance, voir n. 74. On pourrait avoir quelque réticence à traduire ὅρος par « définition » (*cf.* Cornford (1935), 238 n. 3 ; Bluck (1975), 93 ; Silverman (2002), 154), car à ce stade aporétique du raisonnement, il n'y a pas à proprement parler de genre ou d'idée de l'être à définir (en 247e4 et en 248c4, l'étranger donne un ὅρος *des* êtres). Cependant, nous verrons, dans la section suivante de l'ouvrage, que l'étranger incite à étendre l'ὅρος aux relations entre les genres, ce qui suggère que l'ὅρος proposé aux géants, moyennant les amendements adéquats, peut être plus qu'un critère d'appartenance aux êtres (ce qu'il est *a minima*) et offrir une véritable explicitation dialectique du genre de l'être, c'est-à-dire une définition de celui-ci.

89 En accord avec Sedley (2004), 46 n. 9 et Delcomminette (2014), 538.

dont les deux puissances évoquées sont des espèces et du même coup la transformation du strict matérialisme en mobilisme universel. Mais s'il s'agit bien avant tout de la définition des géants, il est cependant indéniable que cette proposition constitue également un écho à l'association, très fréquente dans les dialogues, de la puissance, de l'être et de la nature d'une chose[90]. Dès le début du *Sophiste* lui-même, nous avons constaté que l'étranger semblait considérer comme interchangeable la chose elle-même et sa fonction propre, liant ainsi indéfectiblement nature et dynamisme, nature et capacité d'action et de passion[91]. C'est peut-être ce lien intrinsèque reconnu par l'étranger entre nature et dynamisme qui le pousse à présenter la définition de l'être qu'il propose aux géants en faisant usage de la première personne, tantôt du singulier (247d8, e3), tantôt du pluriel (247d5)[92]. Au cours de l'examen des amis des formes qui va suivre immédiatement, nous aurons l'occasion d'examiner en détail les aménagements qu'implique une transposition de la définition de l'être par la puissance d'agir et de pâtir d'un contexte matérialiste à un contexte platonicien[93].

3.2.4 L'examen des amis des formes

Dans un premier temps, l'étranger rappelle la thèse centrale des amis des formes et place le débat sur un terrain épistémologique (248a4-b9). Leur thèse centrale consiste, nous l'avons vu, à séparer l'être, qui est toujours de la même façon sous les mêmes rapports (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν), et le devenir, qui devient différent à différents moments (ἄλλοτε ἄλλως) (248a7-9, a12-13). Du point de vue épistémologique, ils affirment que nous communiquons avec le devenir au moyen du corps par l'intermédiaire de la sensation et que nous communiquons avec l'être au moyen de l'âme par l'intermédiaire du raisonnement (248a10-11). L'étranger demande ensuite si cette communication avec le devenir et l'être est une passion ou une action résultant d'une certaine puissance et qui survient par une rencontre (248b2-6). L'étranger essaie manifestement de traduire les relations épistémologiques reconnues par les amis des formes

90 Les notions d'être et de puissance sont associées dans les dialogues depuis le *Protagoras* 349b1-6, où correspond au nom de chaque vertu une essence particulière, c'est-à-dire une chose possédant sa propre puissance spécifique (τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον), jusqu'aux *Lois* I, 643a4-5, où définir l'éducation renvoie à préciser ce qu'elle est, ce qu'elle a comme puissance (τί ποτ' ἐστὶν καὶ τίνα δύναμιν ἔχει). Diès [1909] (1963), 26-29 propose un recensement des passages des dialogues où l'être et la puissance sont associés.

91 Voir chapitre 2, *L'insuffisance des noms et la nécessité d'un accord sur la chose même.*

92 Usage bien noté par Leigh (2010), 65-66.

93 Voir en particulier *Amendements nécessaires pour prolonger l'*ὅρος *dans le reste du dialogue* ci-dessous.

au moyen du critère d'appartenance à l'être reconnu par les géants. Quelles sont les implications de cette traduction ? Comment les amis des formes y réagissent-ils ? C'est ce que l'étranger va tenter d'expliquer en s'appuyant sur sa familiarité avec ces penseurs (248b6-8)[94].

Contrairement aux géants, explique l'étranger, les amis des formes n'acceptent pas de reconnaître que la présence en quelque chose d'une puissance d'agir ou de pâtir constitue un critère suffisant de son appartenance aux êtres (248c1-6). L'expression de ce rejet est étonnante, puisque l'étranger n'a pas demandé aux amis des formes s'ils acceptent la puissance d'agir et de pâtir comme critère suffisant d'appartenance aux êtres, mais il leur a seulement demandé s'il était possible de concevoir les relations épistémologiques qu'ils posent comme une action ou une passion résultant d'une puissance et d'une rencontre mutuelle. Sans doute Platon laisse-t-il ici au lecteur le soin d'inférer qu'en proposant aux amis des formes de concevoir leurs relations épistémologiques comme une action ou une passion, l'étranger suggère par la même occasion que les corrélats de ces relations possèdent eux aussi une puissance d'agir et de pâtir. Mais si les choses qui deviennent et celles qui sont ont en commun la possession d'une puissance d'agir et de pâtir, alors rien ne s'oppose à admettre la puissance d'agir et de pâtir comme un critère suffisant d'appartenance aux êtres[95]. Les amis des formes, tels qu'ils sont interprétés par l'étranger, ont bien compris l'allusion et rejettent explicitement le critère. Deux raisons peuvent être avancées pour justifier leur refus[96]. D'une part, ils estiment que les choses en devenir ont une puissance d'agir et de pâtir (248c7-8). Dès lors, admettre comme critère suffisant d'appartenance aux êtres la possession d'une puissance d'agir et de pâtir les obligerait à compter les choses en devenir parmi les êtres, ce qui contredit la séparation qu'ils effectuent entre l'être et le devenir. D'autre part, ils estiment que les choses qui sont n'ont puissance ni d'agir ni de pâtir (248c8-9). Il leur est donc impossible d'admettre que la possession d'une puissance d'agir et de pâtir soit un critère suffisant d'appartenance aux êtres.

Face à l'incrédulité de Théétète (248c10), l'étranger cherche à obtenir des amis des formes plus de précisions sur la façon dont ils conçoivent la connaissance et les corrélats de cette relation épistémologique. Il s'accorde d'abord

94 Cette évocation d'une familiarité avec les amis des formes ne contredit pas l'hypothèse selon laquelle ceux-ci sont des élèves de l'Académie caricaturant les développements que l'on trouve dans les dialogues, à condition que l'on suppose un décrochage dans la fiction du dialogue : ce n'est pas l'étranger qui parle à cet endroit, mais Platon lui-même, comme le suggère Campbell (1867), lxxv.

95 Comme l'expliquent bien Politis (2006), 158, 159 et Crivelli (2012), 88.

96 Voir Crivelli (2012), 88.

avec Théétète pour dire que les amis des formes admettent que l'âme connaît et que l'être est connu (248c11-d3). Il leur demande ensuite s'ils conçoivent le fait de connaître et le fait d'être connu en termes d'action et de passion. Il énumère six possibilités : connaître et être connu sont tous les deux une action ; connaître et être connu sont tous les deux une passion ; connaître et être connu sont tous les deux à la fois une action et une passion ; l'un est une action, l'autre une passion (ce qui compte pour deux possibilités selon que c'est connaître ou être connu qui est action ou passion) ; aucun des deux n'est une action ou une passion (248d4-7)[97]. Les amis des formes choisissent la dernière possibilité (248d8). En effet, si le fait d'être connu était envisagé selon l'une des cinq premières possibilités, qui ont pour point commun de considérer ce qui est connu comme une passion et/ou une action, alors l'être, qui est connu, posséderait une puissance d'agir et/ou de pâtir. Mais cette conséquence contredit les déclarations antérieures des amis des formes (248d8-9) qui avaient refusé aux choses qui sont la possession d'une puissance d'agir et de pâtir (248c8-9). Pour éviter la contradiction, ils choisissent la dernière possibilité.

Les six lignes qui suivent (248d10-e5) sont parmi les plus discutées du *Sophiste*. En réalité, c'est moins l'argument qu'elles contiennent qui est controversé que sa fonction dans l'économie du passage et l'identité de celui ou de ceux qui le propose(nt). Voici une traduction de ces lignes :

> – *L'étranger* : Je comprends [*sc.* que les amis des formes se contrediraient s'ils concevaient le fait de connaître et d'être connu en termes d'action et de passion]. <Ils diraient> en effet (γε) ceci (τόδε)[98] : que si connaître est agir de quelque façon, il suit nécessairement à l'inverse que ce qui

97 Parmi les seize possibilités qu'offre la logique (et non les six, *pace* Teisserenc (2012), 82 n. 2), l'étranger semble avoir éliminé les dix cas dans lesquels le fait de connaître et le fait d'être connu sont interprétés de manière asymétrique. Ainsi, sont tacitement exclus tous les cas où l'un des pôles est conçu comme une action et une passion et l'autre comme seulement une action, seulement une passion ou encore comme ni une action ni une passion ainsi que tous les cas où l'un des pôles est une action ou une passion et l'autre ni une action ni une passion.

98 Nous lisons, en 248d10, τόδε (avec Diès et Burnet) plutôt que τὸ δέ (comme le fait la nouvelle OCT) et retenons le γε qui ne figure pourtant pas dans tous les manuscrits. Ces choix ne nous paraissent toutefois pas décisifs pour l'interprétation de l'argument. Certes γε peut avoir une nuance restrictive (« au moins »), mais il peut également être explicatif (« en effet ») ou intensif, comme le notent Fronterotta (1995), 326-327 ; Teisserenc (2007), 31 n. 23 ; Fronterotta (2008), 196. De même, τὸ δέ peut avoir une nuance adversative (comme l'explique Centrone (2008), 153 n. 109, qui finit d'ailleurs par préférer traduire τόδε), mais peut aussi simplement introduire un nouveau point dans l'argument (comme le reconnait Teisserenc (2007), 31 n. 23).

> est connu pâtisse. Or <il faut[99]>, par ce raisonnement, <que> l'être, étant connu par la connaissance, dans la mesure où il est connu, dans cette mesure soit mû du fait de ce pâtir, ce[100] qu'assurément nous disons n'advient pas pour ce qui est au repos
>
> μανθάνω· τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν (248d10-e5[101])

D'après une première ligne interprétative[102], ces lignes proposent un argument avancé par l'étranger pour faire admettre aux amis des idées que l'être change dans la mesure où il est connu par l'âme. Cette lecture rencontre toutefois deux difficultés. Tout d'abord, l'argument repose sur une prémisse hypothétique qui, même si elle était affirmée ou prouvée dans la suite immédiate du raisonnement (en 248e7-249b7)[103], semble dans tous les cas difficilement attribuable à Platon lui-même : dans les dialogues, connaître, c'est moins agir sur des formes que pâtir, faire l'expérience de l'intelligible[104]. Ensuite et surtout, l'étranger va très rapidement (voir 249b8-c4) affirmer la stabilité de l'objet de la connaissance, sans assortir cette affirmation d'une clause permettant de penser que l'objet de la connaissance est par nature stable, mais change en tant qu'il vient à être connu par un individu[105]. Dans ces conditions, il semble difficile

99 Nous suppléons δεῖ après δὴ en e2 avec Madvig. Robinson (1999), 152-153 envisage d'autres possibilités pour expliquer la construction avec l'infinitif κινεῖσθαι.

100 Nous comprenons que le relatif ὃ renvoie à τὸ πάσχειν et que la phrase énonce qu'une chose au repos ne peut pas pâtir, ce qui implique que ce qui pâtit est en mouvement (du moins pour ceux qui soutiennent cette phrase), *cf.* Teisserenc (2008), 32-33.

101 Notre traduction.

102 Voir Moravcsik (1962), 39-40 ; Diès [1909] (1963), 39-63 ; Fronterotta (1995), 324-331 ; Fronterotta (2008), 195-199.

103 Comme le veulent Moravcsik (1962), 39 et Diès [1909] (1963), 44-46.

104 Par exemple, en *Phédon* 79d6-7, la pensée (φρόνησις) est un état de l'âme (πάθημα) et en *République* VI, 511d6-e5, l'intelligence (νόησις) et la pensée discursive (διάνοια) sont conçues comme des états de l'âme (παθήματα), comme le notent Teisserenc (2007), 34 ; Teisserenc (2012), 84-85 ; Delcomminette (2014), 539 ; Mouze (2020), 64-65. Voir aussi *Politique* 277d7 où la science (ἐπιστήμη) est une expérience en nous (πάθος ἐν ἡμῖν).

105 Comme y insiste à juste titre Brown (1998), 197-198 *contra* Moravcsik (1962), 40. Nous verrons néanmoins (n. 119 et le texte qui la précède) que l'idée de Moravcsik n'est pas dénuée de fondement, à condition de faire une différence entre la forme ou l'idée, qui est éternelle et stable, et le *logos* de cette forme ou de cette idée, qui est *produit dans le temps* par le dialecticien.

de considérer que l'étranger veuille convaincre les amis des formes que l'être change dans la mesure où il est connu.

Au moins deux interprétations supplémentaires de la fonction de l'argument dans l'économie du dialogue ont été proposées.

Pour l'une[106], qui peut être considérée comme une variante de la précédente, l'argument exposé par l'étranger constitue bien une objection contre les amis des formes, mais, dans la mesure où cet argument repose sur une prémisse hypothétique et non platonicienne, il a moins pour objectif de convaincre les amis des formes que de les faire réfléchir à la nécessité de ménager une place à l'âme et au changement dans leur ontologie.

Cette interprétation s'accommode néanmoins assez mal de la suite immédiate du raisonnement. En effet, après avoir exposé l'argument dont la paternité est controversée, l'étranger demande à Théétète (248e7-249a2) s'il faut facilement se laisser convaincre par l'exclusion du changement, de la vie, de l'âme et de la pensée en dehors de « l'être total » ou « de ce qui est complètement » (παντελῶς ὄν[107]). Il est certes possible que cette exclusion fasse référence à ce que les amis des formes ont dit plus haut de l'être, à savoir qu'il « est toujours de la même façon sous les mêmes rapports » (voir 248a12). Néanmoins, il semble plus naturel de comprendre cette réplique et l'exclusion du changement qu'elle évoque comme une réaction à l'argument qui vient d'être présenté[108]. Mais alors, cet argument, fût-il *ad homines* et hypothétique, ne peut pas être considéré comme un argument en faveur du changement de l'être. Si l'étranger avait argumenté en faveur du changement de l'être, on voit mal pourquoi il réagirait ensuite en se demandant s'il faut se laisser facilement persuader du fait que le changement ne fait pas partie de l'être total[109]. Par contre, cette réaction se comprend aisément si l'argument qui la précède aboutit à rappeler que les amis des formes soutiennent la stabilité de l'être, comme le suppose une troisième interprétation.

D'après celle-ci[110], l'argument exposé par l'étranger ne constitue pas une objection de l'étranger, mais bien plutôt la poursuite du raisonnement des amis

---

106 Voir Teisserenc (2007), 30-36, 39-40 ; Teisserenc (2012), 81-86, 89-90.

107 Sur l'ambiguïté de cette expression, voir infra n. 133.

108 En particulier parce que la seule référence explicite au changement qui précède la crainte de l'étranger de voir le changement exclu de l'être total figure dans l'argument qui précède immédiatement l'expression de cette crainte (κίνησιν en 248e7 apparaît renvoyer à κινεῖσθαι en 248e4). En outre, la réponse de Théétète à la crainte exprimée par l'étranger semble également se référer à l'argument qui la précède immédiatement (le λόγον effrayant de 249a3 apparaît renvoyer au λόγον de 248e2).

109 *Cf.* Centrone (2008), 153 n. 109.

110 Voir Cornford (1935), 240 n. 3 ; Brown (1998), 197 ; Leigh (2010), 67-68 ; Crivelli (2012), 89 n. 53 ; Delcomminette (2014), 538.

des formes. Dans cette optique, les amis des formes fourniraient les raisons pour lesquelles ils refusent de concevoir le fait de connaître et d'être connu respectivement comme une action et une passion : admettre que connaître est une action et qu'être connu est une passion les obligerait à reconnaître que l'être qui est connu pâtit et change, ce qui contredit leur thèse d'après laquelle « l'être est toujours de la même façon sous les mêmes rapports » (248a12). Pour éviter la contradiction, ils refusent d'admettre que connaître est une action et qu'être connu est une passion[111].

Une petite incertitude demeure néanmoins. Dans la présente hypothèse, l'argument de 248d10-e5 expose les raisons pour lesquelles les amis des formes refusent de concevoir le fait de connaître et d'être connu comme une action et une passion : concevoir la connaissance comme une action et le fait d'être connu comme une passion contredit la stabilité de l'être. Cependant, les interlocuteurs du dialogue avaient déjà fourni une autre raison pour rejeter une telle conception, comme d'ailleurs toutes celles qui impliquent le couple action/passion : de telles conceptions contredisent l'affirmation des amis des formes d'après laquelle l'être ou les choses qui sont n'ont puissance ni d'agir ni de pâtir (voir 248d8-9 avec c8-9). Pour expliquer cette situation, on peut suggérer qu'en 248d10-e5, l'étranger tente de répondre à une question posée par Théétète (en 248c10) et qui était provisoirement restée sans réponse. Théétète se demandait en effet si les amis des formes ont raison de considérer que les choses qui deviennent, mais pas celles qui sont ont une puissance d'agir et de pâtir. Après s'être assuré du fait que les amis des formes admettent que l'être est connu (248c11-d2), l'étranger répondrait, en 248d10-e5, à la question de Théétète en fournissant la raison pour laquelle ces penseurs refusent que l'être ou les choses qui sont aient une puissance de pâtir. Si l'être venait à pâtir du fait qu'il est connu, alors il changerait, mais cela contredit la stabilité de l'être affirmée par les amis des formes, donc l'être n'a pas selon eux puissance de pâtir du fait qu'il est connu.

On remarquera toutefois que l'argument de 248d10-e5 n'explique pas pourquoi les amis des formes refusent que l'être ait puissance *d'agir*. Cette possibilité, dont nous avons déjà entrevu le caractère éminemment platonicien, consiste à soutenir qu'une âme *fait l'expérience* de la connaissance et que

---

111 Une objection parfois avancée contre cette lecture est que l'étranger termine l'argument de 248d10-e5 en utilisant φαμεν (248e4), « disons-nous ». Cette utilisation soudaine du discours direct impliquerait que l'argument est au moins hypothétiquement soutenu par l'étranger, voir Teisserenc (2012), 83. Mais, en grec ancien, un tel passage du discours indirect au discours direct n'implique pas nécessairement que le discours cesse d'être rapporté, *cf.* Brown (1998), 198.

corrélativement, l'être ne pâtit pas, mais *agit* quand il est connu[112]. Une telle possibilité est-elle cependant sérieusement envisageable pour les amis des formes ? Et surtout, comment pourrait-elle être compatible avec la stabilité de l'être qu'ils présupposent ?

3.2.4.1 *Amendements nécessaires pour faire accepter l'ὅρος aux amis des formes*

On pourrait tout d'abord penser que l'utilisation d'une forme active du verbe grec γιγνώσκω (τὸ γιγνώσκειν, 248d4) pour désigner le fait de connaître et d'une forme passive du même verbe (τὸ γιγνώσκεσθαι, 248d4) pour désigner le fait d'être connu implique que ces processus doivent être nécessairement conçus comme respectivement actifs et passifs[113]. Il semble cependant que ce ne soit pas le cas, non seulement parce que connaître peut également s'exprimer en grec par un verbe déponent (ἐπίσταμαι), mais aussi parce que Platon, dans d'autres dialogues, ne semble pas établir un lien nécessaire entre la morphologie d'un verbe et le sens du processus qu'il désigne. En effet, en *Gorgias* 476d5-7, Polos estime que « payer sa faute » est un processus passif, alors qu'il est désigné en grec par une forme verbale active (δίκην διδόναι)[114]. La grammaire apparente n'empêche donc pas *a priori* les amis des formes de considérer la connaissance comme une expérience (πάθος) pour l'âme, ni de reconnaître que c'est l'objet de la connaissance qui agit sur l'âme et non l'inverse.

Reste cependant un obstacle à lever. Si admettre qu'une âme qui fait l'expérience de la connaissance est mise en branle ne pose pas de difficulté aux amis des formes, il leur est cependant vital, pour préserver la stabilité de l'objet de la connaissance, que l'action de l'objet connu n'implique pas le changement de cet objet[115]. Mais dissocier ainsi la puissance d'agir et le mouvement suppose probablement une prise de distance avec la façon dont les géants concevaient la définition de l'être qui leur avait été proposée[116]. D'après notre hypothèse d'un parallélisme suivi avec le *Théétète*, définir l'être par la puissance d'agir et de pâtir impliquait en effet pour les géants l'universalité d'un changement dont les puissances de pâtir et d'agir sont des espèces. Or désormais, en vue

112 Voir Cornford (1935), 240 n. 3 ; Menn (1995), 55 ; Brown (1998), 199-201 ; Teisserenc (2007), 34-36 ; Teisserenc (2012), 84-86 ; Delcomminette (2014), 538-539.

113 Comme le veut Vlastos [1970] (1981), 312.

114 La référence est donnée par Brown (1998), 199-200.

115 Voir Teisserenc (2007), 35 et Teisserenc (2012), 85.

116 Point sur lequel Leigh (2010) n'insiste pas lorsqu'elle soutient que la définition des êtres en termes de puissance d'agir et de pâtir est maintenue dans le dialogue à condition de dissocier du changement la puissance d'agir et de pâtir et de les interpréter comme cause et conséquence respectivement.

de préserver la stabilité de l'être chère aux amis des formes tout en leur permettant de concevoir le fait de connaître et d'être connu en termes de passion et d'action, la puissance d'agir ne peut plus être conçue comme impliquant le changement. À supposer donc que les amis des formes considèrent plus avant l'hypothèse selon laquelle connaître est pâtir et être connu est agir, il faudrait encore conditionner leur admission de cette hypothèse à une dissociation de la puissance d'agir et du changement, dissociation qui les éloigne irrémédiablement de la position des géants telle que nous l'avons interprétée. Il ne faut cependant pas perdre de vue que la philosophie des amis des formes constitue probablement un durcissement scolaire des positions platoniciennes[117] et n'est donc pas nécessairement représentative de la façon dont Platon lui-même réagirait face au critère d'appartenance aux êtres discuté dans la gigantomachie, comme nous allons le voir immédiatement.

3.2.4.2 *Amendements nécessaires pour prolonger l'ὅρος dans le reste du dialogue*

Nous l'avons dit, concevoir le fait de connaître comme une expérience que l'âme a de l'intelligible et le fait d'être connu comme l'activité de l'objet de la connaissance est, avant d'être une possibilité qui permettrait de convaincre les amis des formes, une conception éminemment platonicienne. Cependant, cette façon de considérer la connaissance semble à première vue contredire la dimension productive et active de la dialectique sur laquelle nous avons insisté dans ce texte[118]. Pour désamorcer cette contradiction potentielle, il convient de distinguer la forme qui affecte l'intelligence et le *logos* de cette forme qui est produit, dans une certaine temporalité, par l'intelligence du dialecticien[119]. Dans le processus de connaissance, la forme connue agit sur une âme et la met en branle. En retour, l'âme, en entrelaçant et divisant des genres, produit le *logos* qui correspond au déploiement temporel de cette forme. Le fait de connaître est donc à la fois, mais sous des rapports différents, l'expérience que l'âme fait d'une forme et l'activité de l'âme qui produit le *logos* de cette forme ; quant au fait d'être connu, il tient à la fois, mais sous des rapports différents,

117 Voir *La gigantomachie* ci-dessus.

118 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

119 La distinction entre une forme stable et éternelle et le *logos* de cette forme s'accorde dans certaine mesure avec les suggestions de Moravcsik (1962), 40. Sur cette question importante, voir aussi Delcomminette (2000), 83 n. 149. Notons bien que cette distinction intervient uniquement dans le cadre d'une spéculation sur la position que Platon aurait adoptée face au critère qu'il propose aux amis des formes et aux géants. Nous maintenons par ailleurs que la stabilité de l'objet de la connaissance n'est assortie d'aucune qualification dans ce passage, voir le texte qui précède immédiatement la n. 105.

dans l'action d'une forme et dans le fait pour le *logos* de cette forme d'être produit, de pâtir de l'âme qui le produit. En conséquence, il nous semble que si Platon devait traduire la relation de connaissance et ses corrélats dans le vocabulaire de l'action et de la passion, il considérerait sans doute le fait de connaître et celui d'être connu à la fois comme une action et comme une passion, une activité et une expérience, pour autant que soient clairement distingués la forme, le genre, l'idée et le *logos* de cette forme, de ce genre ou de cette idée.

En outre, comme, plus tard dans le dialogue, l'étranger évoquera « la puissance de communication » d'un genre (δύναμις κοινωνιας)[120] et interprètera cette communication en termes d'action et de passion[121], on peut raisonnablement estimer[122] qu'il invite son auditoire (et Platon son lecteur) *à étendre la puissance d'agir et de pâtir aux relations entre les genres eux-mêmes*. Comment envisager une telle extension ? Pour répondre pleinement à cette question, il faudra attendre que se mette en place notre intepprétation du mélange des genres dans la partie constructive du cœur du dialogue[123]. Au présent stade, disons seulement que, d'après l'interprétation que nous défendrons, les relations de passion et d'action entre les genres impliquent la prise en compte de et ont des conséquences sur leur nature respective. Par exemple, si l'être pâtit de l'un (245a5-6, b4) ou que l'un agit sur l'être, cela signifie que, par sa nature, l'être est un[124]. Par contre, nous verrons que, puisque la nature du changement est contraire à celle la stabilité, on ne peut pas soutenir que le changement est affecté par la stabilité ou que la stabilité agit sur le changement[125].

Pour achever cette spéculation sur la position que Platon aurait adoptée face à la définition de l'être par la puissance, il est nécessaire de réaliser que la puissance d'agir et de pâtir d'une forme a elle-même pour condition le fait que cette forme pâtisse de la forme de l'être, conçue comme ce qui confère la puissance ou capacité d'agir et de pâtir. Ce point difficile apparaît peut-être plus clairement si l'on emprunte le vocabulaire de la participation[126]. Pour

120 *Cf.* 251d7, 9 ; 251e9 ; 252d2-3 ; 253c2 ; 253e1 ; 254c5-6 ; Fronterotta (2008), 193 n. 14, 202 ; Teisserenc (2012), 91.

121 *Cf.* 252b9, e9 et Delcomminette (2014), 539.

122 *Pace* Cornford (1935), 239 n. 1 et Crivelli (2012), 89, 90.

123 Voir chapitre 7, *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres* ; *Platon isole-t-il la notion d'existence dans le* Sophiste ?

124 En désaccord, sur ce point, avec Leigh (2010), 66, 73 qui paraît considérer que si *x* pâtit de *y*, *x* possède *y* comme un attribut et *y* ne constitue pas partiellement ou totalement la nature de *x*.

125 Voir chapitre 7, *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

126 Cet emprunt se justifie par le fait qu'en 251d7 et 251e9, μεταλαμβάνειν et κοινωνεῖν semblent être utilisés l'un pour l'autre et que la communication des formes entre elles est interprétée en termes d'action et de passion.

une forme, la capacité d'agir peut se concevoir comme une capacité d'être participée et, inversement, la capacité de pâtir peut se concevoir comme une capacité à participer[127]. Or, selon Platon, c'est la participation à la forme de l'être qui confère à une forme son être[128]. C'est pourquoi définir l'être comme la capacité de participer et d'être participé suppose que cette capacité repose elle-même sur la participation à la forme de l'être. Si ce n'était pas le cas, il y aurait deux raisons de conférer l'être à une forme : d'une part, sa capacité de participer et d'être participé, et de l'autre, sa participation à l'être. Plus grave, il faudrait que la forme soit, c'est-à-dire soit capable de participer et d'être participée, pour participer à l'être[129]. Pour éviter qu'il faille être pour participer à l'être, il est essentiel que la capacité d'être participé et de participer dérive elle-même de la participation minimale et effective à la forme de l'être. Paradoxalement, c'est donc l'effectivité ou si l'on veut l'actualité d'une passion minimale qui est au cœur d'une définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir.

Notons bien que les suggestions présentées dans cette section émanent de la récurrence de l'expression « la puissance de communication » d'un genre (δύναμις κοινωνιας) dans la suite du dialogue, récurrence qui invite l'auditoire de l'étranger ainsi que le lecteur de Platon à étendre la puissance d'agir et de pâtir aux relations entre les genres dont il sera ultérieurement question. Si l'on revient toutefois au niveau de la discussion avec les amis des formes, force est de constater que les amendements et prolongements discutés dans les deux dernières sous-sections ne sont pas entrevus par les amis des formes, qui refusent de concevoir la connaissance comme une action et le fait d'être connu comme une passion pour ne pas être contraints d'affirmer que l'être pâtit et change du fait qu'il est connu. Plus généralement, la stabilité de l'être que les amis des formes soutiennent les conduit à rejeter les suggestions de l'étranger[130].

Mais tout ce qui est est-il vraiment stable ? Comment la connaissance est-elle possible s'il n'y a que de la stabilité ? Pour répondre à ces questions, l'étranger va poursuivre son dialogue avec Théétète en considérant les exigences d'un

127 Et non l'inverse (*pace* Fronterotta (2008), 206), comme le montrent de manière convaincante Teisserenc (2007), 41-42 ; Teisserenc (2012), 91 et Wiitala (2018), 179-180.

128 Voir 256a1 ; 256d9 ; 256e3 ; 259a6-7.

129 Comparer *Parménide* 161e3-162b3 et ce qu'en dit Gill (2012), 71, 74.

130 Comme l'écrit nettement Lefebvre (2018), 319 : « La dialogue avec les Amis des Formes prend fin sur ce refus (…) ». D'autres commentateurs (par exemple Wiitala (2018) et Sabrier (2021)) considèrent que la discussion avec les amis des formes et/ou les géants se poursuit jusqu'en 249d5.

personnage capital, non plus l'ami ou l'amoureux des formes, mais l'ami ou l'amoureux du savoir, autrement dit, le philosophe.

3.3 *Reprise de la discussion : les exigences du philosophe*

La conclusion des amis des formes au sujet de la stabilité de l'être est si peu du goût de l'étranger qu'il prend Zeus lui-même à témoin pour exprimer ses doutes sur l'idée que l'être puisse être dépourvu de changement, de vie, d'âme, de pensée et d'intelligence (248e7-249a2). Théétète paraît du même avis puisqu'il considère le raisonnement des amis des formes comme « terrible », voire « effrayant » (δεινόν, 249a3). C'est que l'étranger considère maintenant le point de vue d'un personnage tiers, le philosophe, qui refuse aussi bien de réduire le tout à la stabilité, comme le font les amis des formes, que de le changer en tout sens, comme le font les géants réformés (249c10-d2). La vénération du savoir qui anime le philosophe entraîne en effet l'étranger, avec l'approbation de Théétète, à adopter l'injonction suivante : « il faut combattre avec tous les arguments possibles celui qui, quoi qu'il affirme à propos de quoi que ce soit, fait disparaître la science, la pensée ou l'intelligence (ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν) » (249c6-9[131]). De cette injonction philosophique, on peut dériver le principe ontologique selon lequel tout ce qui est nécessaire à l'intelligence, la pensée ou la science doit être considéré comme un être[132], c'est-à-dire, dans ce contexte, doit faire partie de la « totalité des êtres »[133]. Or l'intelligence a une double condition de possibilité : subjective et objective.

131 La grammaire de ces lignes permet d'autres lectures : ἰσχυρίζηται peut être construit avec ἀφανίζων (*cf.* Robin (1950), 307 ; Menn (1995), 70 n. 3 ; Dixsaut (2000), 179 ; Mouze (2019), 148 ; Sabrier (2021), 351 n. 12) et περί τινος peut être pris en complément de ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν plutôt qu'avec ἰσχυρίζηται. Dans ce cas, il faut combattre « celui qui persiste, de quelque manière que ce soit, à supprimer la science, la pensée ou l'intelligence au sujet de quoi que ce soit ». Nous préférons cependant comprendre que l'étranger fait allusion à l'incohérence survenant lorsqu'on soutient une thèse quelconque (*cf.* 246a10-11) tout en faisant disparaître la science (*cf.* Silverman (2002), 155), ce qui suppose que ἰσχυρίζηται et ἀφανίζων soient pris séparément (*cf.* Cornford (1935), 242 ; White (1993), 41 ; Ledesma (2009), 250).

132 Voir Crivelli (2012), 92.

133 L'adverbe παντελῶς dans l'expression τὸ παντελῶς ὄν (248e8-9) peut être pris dans un sens intensif ou extensif. Dans le premier cas, l'expression signifie « ce qui est complètement, parfaitement » (voir *République* V, 477a3-4 ; Silverman (2002), 154 ; Politis (2006), 160-163 ; Crivelli (2012), 92 ; Ferrari (2012), 602-606 ; Wiitala (2018), 188-190). Dans le second, elle signifie « l'être total, universel » (voir Diès [1923] (1955), 289, 356 ; Cornford (1935), 244-245 ; Movia (1991), 257 ; Cordero (1993), 155, 250 n. 249 ; Gavray (2006), 43-44 ; Leigh (2010), 77 ; Teisserenc (2012), 87 n. 1). La glose figurant dans la conclusion de l'argument « l'être, c'est-à-dire la totalité (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν) » (249d4) fait probablement pencher la balance en faveur d'une compréhension extensionnelle du παντελῶς ὄν, voir Leigh (2010), 77 n. 28 ;

Du côté subjectif (248e7-249b7), l'intelligence suppose la vie. La vie suppose à son tour l'âme, qui implique elle-même le changement, sans doute parce que l'âme est conçue par Platon comme un mouvement qui se meut lui-même (voir *Phèdre* 245c5[134] ; *Lois* x, 896a1-2)[135]. Comme tout ce qui est nécessaire à l'intelligence est, c'est-à-dire fait partie de la totalité des êtres, la vie, l'âme et le changement font partie de cette totalité, contrairement à ce qu'affirment les idéalistes pluralistes et les monistes (c'est-à-dire les amis des formes et Parménide) d'après qui le tout ne comprend que des choses stables (249c11-d1). Plus encore, la façon dont l'étranger formule ce résultat dans sa conclusion (249d3-4) laisse penser qu'il ne se contente pas d'intégrer dans le tout l'âme et le changement qu'elle implique, mais qu'il y intègre aussi tout ce qui change, y compris les corps en devenir[136]. Etant parvenu à montrer que certaines choses qui changent font partie de la totalité des êtres, l'étranger semble supposer qu'il n'y a du même coup plus aucune raison de refuser l'idée selon laquelle n'importe quelle chose qui change, y compris les corps en devenir, fait partie de la totalité de ce qui est[137]. Comme nous l'avions signalé au début de notre examen de la gigantomachie[138], l'admission du devenir dans la totalité de ce qui est n'empêche nullement d'octroyer aux formes intelligibles et peut-être à l'âme qui les connaît le statut d'un être véritable dont sont dépourvues les choses en devenir. Néanmoins, ce qui intéresse avant tout l'étranger dans le présent argument est d'intégrer, contre les amis des formes, ce qui change dans la totalité de ce qui est.

Du côté objectif (249b8-c9), l'intelligence requiert un objet qui soit toujours de la même façon sous les mêmes rapports et se rapporte à soi (Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό) (249b12, *cf.* 248a12). Or, une telle condition ne se produit jamais χωρὶς στάσεως (249c1), c'est-à-dire indépendamment de la stabilité. L'intelligence requiert donc des objets stables. Mais comme tout ce que l'intelligence requiert fait partie de la totalité de ce qui est, alors, contre ceux

Teisserenc (2012), 88, d'où l'expression « la totalité des êtres » dans le texte principal. Par ailleurs, nous considérons qu'en 248e7-249b7, lorsque l'étranger personnifie le παντελῶς ὄν et demande s'il possède une âme, la vie et la pensée, il est en train de demander à Théétète si la totalité des êtres comporte l'âme, la vie, la pensée et le changement.

134 En retenant la leçon du papyrus 1016 d'Oxyrhynchus adoptée par Robin [1933] (1970), lxxvii n. 1, 33-34 n. 3.

135 En toute rigueur, il faudrait écrire « un changement qui se change soi-même », mais nous conservons la traduction la plus courante en langue française de la définition de l'âme.

136 L'utilisation du relatif pluriel ὅσα dans la conclusion (en 249d3) laisse peu de doutes sur le fait que c'est bien *tout* ce qui change (et non pas seulement l'âme et l'intellect) qui est intégré à la totalité des êtres, comme y insiste Politis (2006), 153.

137 Voir Brown (1998), 204 ; Crivelli (2012), 94-95.

138 Voir *Conditions de l'examen des deux factions*.

qui « changent l'être en tout sens », tout ce qui est stable fait partie de la totalité de ce qui est (249d2-4). S'il faut reconnaître que le mobilisme universel auquel cette conclusion vient s'opposer n'est pas explicitement attribué aux géants qui, au sens strict, sont des corporalistes et des sensualistes, nous avons cependant tenté de montrer, au cours des pages qui précèdent, que l'assomption de l'universalité du changement dont les espèces possèdent puissance d'agir et de pâtir est l'aboutissement d'un matérialisme initié, revenu réflexivement sur les conditions de son énonciation et ayant conclu à la nécessité de faire une place à certaines réalités incorporelles. Notons également que la stabilité de l'objet de la connaissance est un thème récurrent chez Platon au moins depuis le *Cratyle*[139] et que l'identité à soi que cette stabilité implique dans l'objet de la connaissance signifie probablement que c'est l'attribut *f* lui-même (par exemple, le beau), plutôt que l'objet sensible qui le possède, qui est un objet de connaissance, car cet attribut, à la différence des objets sensibles qui le possèdent, est *f* quel que soit le moment auquel, le rapport ou la circonstance selon lesquels il est envisagé (voir *Banquet* 210e6-211a5 ; *République* V, 479a5-c7)[140].

139 Voir *Cratyle* 439c7-440a5 ; Diès [1909] (1963), 58-59 ; Crivelli (2012), 94 n. 68 ; Teisserenc (2012), 88 n. 2.

140 Sabrier (2021) souligne que les géants n'ont aucune raison d'admettre à ce stade que l'intelligence requiert des objets stables. Pour cette raison, cette commentatrice interprète 249b8-c2 comme démontrant, non pas que l'intelligence (νοῦς) requiert un objet stable, mais que s'il n'y avait pas de stabilité, l'intelligence disparaîtrait, dans la mesure où l'intelligence elle-même est stable. Dans cette perspective, la stabilité de l'intelligence serait acceptée par les géants parce que ceux-ci reconnaissent que l'intelligence, comme la pensée (φρόνησις), est une vertu (247b1-2) et que les vertus, à la différence des âmes qu'elles rendent vertueuses, sont stables. Malgré l'ingéniosité de cette proposition, nous ne sommes pas entièrement convaincus qu'elle s'impose. Tout d'abord, du point de vue de la situation dialectique, rien n'indique que la conclusion de l'argument commençant en 248e7 en réaction à l'effrayant (Δεινὸν, 249a3) argument des amis des formes soit primordialement destinée à convaincre les géants (ni d'ailleurs les amis des formes). L'argument commençant en 248e7 et se terminant en 249d5 s'adresse avant tout au *philosophe* (Τῷ δὴ φιλοσόφῳ, 249c10) qui doit dépasser les perspectives partielles des amis des formes et des géants. Ensuite, rien dans la discussion avec les géants (en 246e5-248a3) ne les prépare spécifiquement à considérer que les vertus sont stables. Bien plutôt, comme nous l'avons vu, la définition de l'être comme puissance d'agir et de pâtir peut être rapprochée de la position des hommes plus raffinés du *Théétète*, d'après qui le tout est un *changement* qui revêt deux formes, l'une qui a une puissance d'agir et l'autre de pâtir (*Théétète* 156a2-7). Enfin, il est loin d'être établi que l'intelligence soit stable d'après Platon (cf. *Lois* X, 897c5-6, 897d3), ce qui serait pourtant la position du philosophe dans l'hypothèse de Sabrier. Encore une fois, dans le *Cratyle* (439c7-440a5), Platon argumente pour démontrer la stabilité des objets de la connaissance. Comme souvent dans le *Sophiste*, il est possible que Platon fasse fond sur des acquis des dialogues antérieurs, ce qui explique pourquoi il *présuppose* ici que l'intelligence requiert des objets stables.

L'intégration de tout ce qui change et de tout ce qui est stable dans la totalité des êtres est donc suspendue à l'amour du savoir qui définit le philosophe. Cependant, loin d'être restrictif, le principe consistant à admettre dans son ontologie tout ce qui est nécessaire au savoir semble devoir engager un bon nombre des interlocuteurs passés en revue par l'étranger et Théétète, à commencer par Parménide, les amis des formes et les géants réformés, auxquels l'étranger fait allusion au moment de conclure (249c11-d2). Car si l'identification des conditions subjectives et objectives de la connaissance que vient de proposer l'étranger ne leur est pas directement adressée[141], le principe même de l'argument, consistant à admettre parmi les êtres tout ce que l'intelligence présuppose, a bel et bien un effet contraignant sur eux. En effet, les amis des formes ont reconnu que l'âme connaît et que l'être est connu (248c11-d3)[142] ; les géants réformés ont affirmé leur thèse au sujet de l'être et donc pragmatiquement admis que la connaissance au sujet de l'être est possible ; et, après tout, Parménide s'est lui aussi laissé aller à théoriser sur l'être et le non-être. Sous peine d'incohérence, les amis des formes, les géants réformés et Parménide doivent donc reconnaître de l'être à tout ce que leur propre savoir requiert. Au minimum, l'étranger les force donc à réfléchir aux conditions de possibilité d'énonciation de leur propre thèse et de leur comportement épistémique. Une fois encore, plus que la correspondance avec le « monde extérieur », c'est l'exigence de cohérence avec soi-même qui guide implicitement l'argumentation de l'étranger.

3.4 *L'aporie finale*

La longue et sinueuse discussion avec les ontologies du passé semble aboutir, grâce à la prise en compte des exigences du philosophe, à la saisie de l'être par le *logos* (249d6-8). Assimilé au tout, l'être est dorénavant envisagé comme comprenant tout ce qui change et tout ce qui est stable. Néanmoins, l'étranger, se référant probablement à la difficulté annoncée en préface de la description de la gigantomachie (voir 245e8-246a2), fait remarquer à Théétète (249d9-11) que c'est maintenant qu'ils vont connaître l'aporie sur l'être. La mise au jour de cette aporie suppose que le résultat auquel Théétète et l'étranger viennent de parvenir soit envisagé dans la lignée de la position des pluralistes qui affirmaient que le tout est le chaud et le froid (249e6-250a2, *cf.* 243d6-244b5). Pour ce faire, il faut reformuler la thèse selon laquelle l'être et le tout comportent à la fois tout ce qui change et tout ce qui est stable et la comprendre comme l'affirmation d'après laquelle l'être et le tout sont le changement et la

141 Voir note précédente.

142 Crivelli (2012), 92.

stabilité pris ensemble[143]. Une fois cette reformulation admise, par un effet de retournement assez saisissant, l'étranger peut montrer que *nous sommes tout simplement revenus à notre point de départ*.

Rappelons que la réfutation des pluralistes reposait sur l'idée que l'être est dit « de la même façon » (ὁμοίως, 243e5) du chaud et du froid. L'étranger soutenait alors qu'attribuer de la même façon l'être au chaud et au froid entraîne le monisme dans le cas où l'être est identifié à l'un de ces deux termes[144]. À présent, il conduit un raisonnement similaire relativement au changement et à la stabilité. Cette fois, c'est Théétète qui reconnaît que l'être se dit « de la même façon » (ὁμοίως, 250a11) du changement et de la stabilité (250a11-b1). Dans ce cas, l'être ne peut être identique ni au changement ni à la stabilité. Supposons en effet que l'être soit identique au changement. Puisque l'être se dit de la même façon du changement et de la stabilité, le changement, par hypothèse identique à l'être, se dirait de la même façon du changement et de la stabilité. Mais comme le changement se dit du changement parce qu'il est identique à lui, le changement se dirait de la stabilité parce qu'il est identique à elle. Cependant, quand Théétète reconnaît que le changement et la stabilité sont, il ne dit pas du tout que tous les deux changent (250b2-4). Inversement, il ne veut pas non plus dire que tous les deux sont stables (250b5-7), ce qui serait la conséquence, selon le même raisonnement, de l'identité de l'être et de la stabilité[145].

Mais alors, comment éviter que le changement ou la stabilité s'identifie à son « contraire absolu » (250a8-9) à chaque fois que nous les disons « être » ? L'étranger propose et Théétète accepte que c'est en posant (τιθείς), dans l'âme, l'être comme un *tiers* entourant le changement et la stabilité, en rassemblant (συλλαβών) ceux-ci et en percevant (ἀπιδών) la communauté qui les relie à l'être, que nous nous décidons à accorder l'être au changement et à la stabilité (250b8-c2). La localisation, assez mystérieuse, de l'être dans l'âme peut s'expliquer par le fait que, même si la position de l'être apparaît en premier lieu dans l'énumération de l'étranger, elle suppose les deux autres opérations, propres à l'âme, de rassemblement du changement et de la stabilité et de perception de leur communauté avec l'être, de telle sorte que c'est bien l'activité de l'âme qui permet de poser l'être comme tiers entourant le changement et

143 La nécessité de cette correction est également soulignée par Bluck (1975), 104 et Stough (1990), 356 n. 2. Le passage de ce qui change au changement et de ce qui est stable à la stabilité était entrevu dès 249b2-3 et 249b12-c1, voir Sabrier (2021), 361-362.

144 Voir ci-dessus *La critique des pluralistes*.

145 Cette reconstruction de l'argument est proposée par Crivelli (2012), 74, 97.

la stabilité[146]. On notera que l'étranger finit par admettre ici la position qu'il avait initialement suggérée aux pluralistes : l'être est une entité, correspondant à la signification du terme « être », qui est irréductible aux entités admises par n'importe quel pluralisme.

La position de l'être comme tiers signifie non seulement que l'être est quelque chose d'autre que le changement et la stabilité pris indépendamment, mais aussi qu'il est quelque chose d'autre que le changement et la stabilité pris ensemble (συναμφότερον, 250c3-5)[147]. Dans le cas contraire, ce serait un retour au monisme (voir 243e8-244a3), qui vient d'être abondamment critiqué[148]. Si l'on admet, comme suggéré dans le pénultième paragraphe, que la discussion avec les ontologies du passé se conclue par l'affirmation d'après laquelle, pour le philosophe, l'être est le changement et la stabilité pris ensemble, alors la présente conclusion contredit la conclusion de cette discussion[149].

L'argument, cependant, ne s'arrête pas là. L'étranger vient d'aboutir à la conclusion selon laquelle l'être est quelque chose d'autre que le changement et la stabilité, pris indépendamment (250a8-c2) ou pris ensemble (250c3-5). De là, il infère (ἄρα, 250c6) que « selon sa nature propre (κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν), l'être ni n'est stable ni ne change » (250c6-7). Cependant, comme le couple « stabilité/changement » est un couple mutuellement exclusif divisant exhaustivement ce qui est, tout ce qui ne change pas est stable et tout ce qui n'est pas stable change (250c12-d2). La conclusion à laquelle nous venons d'aboutir selon laquelle l'être ni n'est stable ni ne change semble donc tout à fait impossible (250d2-4). L'aporie sur l'être est par conséquent égale à, sinon plus grande que celle qui entourait le non-être (250d5-e5).

La façon dont les interprètes conçoivent cette aporie détermine dans une large mesure la lecture qu'ils adoptent dans la partie constructive du cœur du dialogue. Il convient donc d'être extrêmement prudent. La plupart des commentateurs estiment que l'étranger se livre, dans la partie finale de l'argument, à une confusion *intentionnelle* qu'il corrigera dans la section suivante du dialogue (celle qu'inaugure la discussion avec les tard-venus[150]). En particulier,

146 Voir semble-t-il Teisserenc (2012), 94 (comparer Rosen (1983), 241). Sur les opérations de rassemblement et de perception dans ce passage, voir Heidegger [1924-25] (2001), 464-465. Peut-être la localisation de l'être dans l'âme signifie-t-elle également que l'être de toute forme doit être *posé* et *supposé* par le dialecticien entamant une recherche au sujet de cette forme.

147 Comme le note Bluck (1975), 104-105.

148 Voir *La critique des monistes*.

149 Voir Stough (1990), 356. En tout cas, le συναμφότερον figurant dans la présente conclusion (250c3) est très probablement une allusion au συναμφότερα concluant la discussion avec les ontologies du passé (249d4), voir Cornford (1935), 250 ; Cordero (1993), 252 n. 263.

150 Voir chapitre 7, *Les tard-venus*.

ils estiment soit que l'étranger infère vicieusement de sa conclusion correcte d'après laquelle l'être n'est identique ni au changement, ni à la stabilité, ni aux deux pris ensemble la conclusion supplémentaire incorrecte d'après laquelle l'être ni ne change ni n'est stable prédicativement (auquel cas le glissement intervient entre 250c3-4 et 250c6-7) ; soit que l'étranger infère de sa conclusion correcte d'après laquelle l'être par nature ni ne change ni n'est stable la conclusion supplémentaire incorrecte d'après laquelle l'être n'instancie ni le changement ni la stabilité (auquel cas, le glissement intervient entre 250c6-7 et 250c12-d2)[151]. Dans les deux cas cependant, la suite du raisonnement aurait pour objectif de corriger cette confusion entre identité et prédication ou entre prédication essentielle et ordinaire. Néanmoins, si telle est la leçon que l'étranger veut tirer des apories sur l'être, on peut se demander pourquoi il a pris la peine de réviser, en détails, la position des monistes, des amis des formes et des fils de la terre au cours des dix pages Stephanus qui précèdent. Comme il le suggère lui-même (voir 249e6-250a2), l'étranger aurait pu faire émerger l'aporie finale à partir de la seule position des pluralistes, d'après qui l'être est le couple « chaud-froid ». Dans l'interprétation traditionnelle de ce passage, le rôle de la discussion avec les mythologues demeure donc finalement énigmatique[152].

Qui plus est, on ne saurait soutenir que la suite du raisonnement permet à Théétète de comprendre que la non-identité de l'être, du changement et de la stabilité n'empêche pas l'être d'être, comme toutes les formes, stable[153]. En effet, dans la suite du dialogue, l'étranger ne dira jamais que l'être est stable. Plus généralement, nous verrons qu'il ne semble *pas* prendre en compte les attributs, comme la stabilité, qu'une forme posséderait *en tant qu'elle est une forme*. Tous les mélanges dont il sera question dans la section sur la communauté des genres impliqueront la prise en compte de et auront des conséquences sur la nature particulière des genres qui se combinent[154]. La conclusion d'après laquelle l'être ni n'est stable ni ne change semble donc, aussi paradoxale et aussi impossible qu'elle semble être aux yeux de Théétète, tenir bon. Le problème réside sans doute plutôt dans le fait que, même si Théétète

151 Pour une exposition détaillée de ces deux interprétations, voir Crivelli (2012), 98-101. La première interprétation est défendue par Owen (1971), 257, 261 ; la seconde a été proposée par Frede (1967), 67-68.

152 Comme nous le notons dans Zaks (2018), 385, en accord sur ce point avec Rodriguez (2020), 170 et suivantes. Notre propre interprétation de la fonction de la longue discussion avec les mythologues apparaîtra dans un instant (voir *Conclusion* ci-dessous), au moment de comparer le rôle de la partie aporétique de la coque du dialogue et celui de la partie aporétique de son cœur.

153 Comme semble le suggérer Frede (1967), 68.

154 Voir chapitre 7, *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

accepte le raisonnement qui fait de l'être un troisième terme « en dehors » du changement et de la stabilité, il n'est pas encore prêt à accepter et considère donc comme impossible la conclusion qui en découle selon laquelle l'être ni ne change ni n'est stable ou, plus précisément, selon laquelle ce n'est pas dans la nature de l'être de changer ou d'être stable[155]. Toute la partie constructive du raisonnement aura pour fonction de montrer que les genres ont en effet des natures différentes les unes des autres, quoiqu'ils puissent communiquer les uns avec les autres, et que l'être ne fait pas exception à cette règle. Autrement dit, l'étranger va montrer, contre tous ses prédécesseurs, que l'être *n'est pas réductible au tout*, qu'il est un genre à part entière qui, selon sa nature, ni ne change, ni n'est stable.

Avant d'en venir à cette démonstration et à la partie proprement constructive du cœur du *Sophiste*, on peut encore se questionner plus avant sur le bilan et la fonction exacte de la recension des apories entreprise par l'étranger. Pour dresser ce bilan et percevoir cette fonction, comparons, en guise de conclusion, toute la partie aporétique que nous avons examinée avec les autres parties du dialogue.

4 Conclusion

Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction de cet ouvrage, il est d'usage de distinguer la coque et le fruit ou le noyau du *Sophiste*[156]. Selon cette articulation, la coque du dialogue est consacrée à la définition du sophiste. Elle est constituée des six premières tentatives de définition du sophiste, de l'identification de la mimétique comme point de départ de la dernière définition (216a1-236d4) et de la dernière définition elle-même, située à la fin du dialogue (264b11-268d5). Le noyau, consacré quant à lui à l'examen des conditions de possibilité de la définition du sophiste, est fait des deux parties aporétiques centrées sur l'être et le non-être qui ont fait l'objet du présent chapitre et du précédent (236d5-251a4), ainsi que de la partie constructive dont les résultats permettent la reprise de la dernière définition (251a5-264b10). Si cette articulation nous semble bien fondée et structurante[157], elle a cependant tendance à masquer les liens qui unissent la coque et le noyau du dialogue, et en particulier ceux qui unissent la coque et les parties aporétiques du noyau du dialogue.

155 Nous suivons ici les excellentes analyses de Roberts (1986), en particulier pp. 235-237.
156 Voir par exemple Gomperz (1935), 592 ; Diès [1909] (1963), 267 ; Crivelli (2012), 1.
157 Pour une critique de cette façon de découper le texte, voir Heidegger [1924-25] (2001), 222-224.

Tout d'abord, c'est une seule et même question, celle du dialecticien, qui est posée successivement à propos des noms « sophiste », « non-être » et de l'expression « être » : sur quoi ces noms peuvent-ils bien porter, que veulent signifier ceux qui les énoncent (comparer 218c1-5 ; 237b10-c4 ; 243d3-6 ; 244a5-6 et 250d7-e2) ? Ensuite, dans la première partie de ce livre, nous avons vu que, pour répondre à cette question dans le cas du nom « sophiste », l'étranger tentait de clarifier dialectiquement les différentes façons dont le sophiste nous apparaît[158]. Or c'est également à partir de la façon dont le non-être et l'être apparaissent aux mythologues et à leurs auditeurs que Platon travaille dans les deux parties aporétiques examinées au cours des deux derniers chapitres (*cf.* δοκοῦμεν en 237c3 qui inaugure l'enquête sur l'application du nom « non-être » et τὰ δοκοῦντα en 242b10 qui inaugure l'enquête sur la signification de l'expression « être » chez les mythologues)[159]. En outre, de même que les six premières perspectives sur le sophiste se sont révélées insatisfaisantes[160], de même la perspective d'après laquelle le non-être n'est rien du tout et celle, corrélative, d'après laquelle l'être est tout, « toutes les choses sauf lui-même » comme dira plus loin Platon (voir 259b3-4), nous plongent complètement dans l'aporie et la contradiction. En effet, dans le chapitre qui précède, nous avons vu comment l'étranger montrait que si le non-être n'est rien du tout, alors on ne peut même pas dire qu'il n'est rien du tout, tandis que dans le présent chapitre, nous avons vu que si l'être est identique au tout, ou bien il est un tout qui est un ou bien il est un tout qui est multiple. Or la première possibilité est incohérente, puisqu'elle suppose au moins trois noms, sinon trois natures différentes, et la seconde l'est tout autant puisque, pour éviter d'identifier tous les membres de la multiplicité l'un à l'autre, l'être, qui se dit de la même façon de tous les membres, ne peut s'identifier à l'un d'eux et doit donc être posé comme une entité supplémentaire faisant partie du tout, mais ne s'y identifiant pas. Il est donc possible de construire un parallèle strict entre le rôle des apparences dans la coque et dans le noyau du *Sophiste* : de même que, dans la coque, il faut passer par un travail de clarification de différentes perspectives insatisfaisantes sur le sophiste avant de parvenir à la bonne perspective d'après laquelle il est un producteur d'images verbales, de même, dans le noyau, il faut passer par l'examen de perspectives insatisfaisantes, d'après lesquelles l'être est tout et le non-être n'est rien, avant de découvrir la bonne perspective sur l'être et le non-être et d'entamer un raisonnement constructif à leur propos.

---

158 Voir chapitre 3, *Récapitulatif.*

159 Sur l'omniprésence du vocabulaire de l'apparence dans cette partie du *Sophiste*, on lira Notomi (1999), 221-223.

160 Voir chapitre 3, *Récapitulatif.*

Reconnaître le rôle central des apparences dans la coque et dans le noyau du *Sophiste* permet en outre de mieux comprendre la réplique, difficile à interpréter, chargée d'opérer la transition entre la partie aporétique et la partie constructive du noyau (250e6-251a4). Et pour cause, c'est probablement en réaction au caractère insatisfaisant des apparences admises jusqu'ici, celles pour lesquelles le non-être n'est rien et l'être tout, que l'étranger confie son espoir de voir l'être ou le non-être se présenter sous une apparence plus claire (σαφέστερον ἀναφαίνηται, 250e8). Et c'est probablement parce que toute perspective prise sur le non-être est solidaire de celle prise sur l'être et inversement, comme étaient solidaires le rien et le tout, que l'étranger espère qu'un gain de clarté sur l'un des termes signifie du même coup un gain de clarté sur l'autre (250e8-251a1). De fait, la section aporétique qui précède fournit de précieuses indications quant à ce qui pourrait clarifier notre perspective sur l'être et, du même coup, sur le non-être : il faudra concevoir l'être non plus comme un tout, mais comme une entité supplémentaire, un genre, irréductible au tout et probablement indissociable de la puissance d'agir et de pâtir possédée par les genres ; ou encore, il faudra combattre toute thèse qui conduit à la disparition de la science, de la pensée et de l'intelligence. Reste à voir, ce que nous ferons dans les deux chapitres qui suivent, comment l'étranger articule et structure ces indications.

En attendant, on pourrait opposer, à notre tentative de relier les divisions aux parties aporétiques ou même constructives du *Sophiste*, l'absence complète de la méthode de division dans ces parties. Cependant, s'il faut bien admettre que les divisions ne sont plus explicitement pratiquées dans les parties centrales du dialogue[161], cette disparition de la pratique explicite de la méthode de division n'est pas arbitraire, mais est liée à la nature des termes envisagés dans la partie centrale du *Sophiste*. En effet, la division en genres suppose que ces genres soient capables de communiquer (253e1-2). Autrement dit, la méthode de division suppose une certaine conception, pluraliste, des êtres et de l'être qui les fait être. En conséquence, pratiquer la méthode de division pour définir un terme, l'être, dont la définition garantit justement la méthode de division reviendrait à supposer démontré ce qu'il faut précisément prouver. Bien que la circularité ne soit pas nécessairement vicieuse, surtout quand il est question de la dialectique, cette science qui n'admet, nous l'avons vu, nulle extériorité méta-dialectique[162], Platon décide ici de se passer, du moins explicitement,

161 Voir toutefois chapitre 7, *Preuve de la distinction entre l'autre et l'être*, *Troisième phase de l'argument* et chapitre 8, *La nouvelle tâche à venir* et *La définition du* logos.

162 Voir chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger* ; chapitre 2, *Pratique de la méthode et nécessité d'un paradigme*.

de la méthode de division pour réfléchir aux conditions de possibilité de cette méthode. Mais si la méthode qui guide la pensée se retire pour se réfléchir, que reste-il à la pensée pour se guider ? On serait tenté de répondre : l'éternel *elenchos* socratique, l'exigence de non-contradiction qui empêche de soutenir en même temps, sous les mêmes rapports, relativement à la même chose, une opinion et son contraire, par exemple que l'être est un, mais que le tout et l'être ont deux natures différentes, ou encore que les vertus immatérielles ont une réalité, mais que le matérialisme est le dernier mot de l'ontologie. Cependant, l'*elenchos* tel qu'il est formalisé dans le *Sophiste* (voir 230b1-8[163]) semble se limiter à la cohérence entre des opinions. Or nous avons tenté de montrer le rôle central joué par la cohérence *pragmatique* – c'est-à-dire par l'absence de contradiction entre la thèse soutenue et ce qu'elle suppose pour être soutenue[164] – dans certains arguments rencontrés dans ces deux derniers chapitres, à commencer par ceux qui mettaient en jeu la réalité même de l'intelligence, de la science et de la pensée. À la question « quelle méthode reste-t-il à la pensée quand son caractère méthodique dépend des résultats de son investigation ? », il faut donc répondre : l'exigence de cohérence, aussi bien dans sa modalité interdoxique que pragmatique.

163 Voir aussi chapitre 3, *La réfutation socratique*.

164 Pour la différence entre auto-réfutation pragmatique et réfutation socratique, voir chapitre 5, *Troisième argument*.

CHAPITRE 7

Le coup de force ontologique de l'étranger

1 Introduction

En faisant de la cohérence avec soi-même le guide d'une démarche qui tente d'expliciter certains termes plutôt que de les utiliser négligemment et en signalant les difficultés qui surviennent quand l'être est réduit au tout, la critique des mythologies pré-platoniciennes a décisivement ouvert la voie à une partie plus constructive de l'argumentation. Cette partie constructive (251a5-264b10) peut être divisée en deux moments. Dans le premier (251a5-259d8), l'étranger accomplit le coup de force ontologique annoncé dès 241d6-7 consistant à forcer le non-être, sous certaines conditions, à être et l'être, de quelque façon, à ne pas être. Au cours du second (259d9-264b10), il tente de relier les énoncés et les jugements au non-être afin de prouver que les énoncés et les jugements faux sont possibles et de pouvoir définir le sophiste comme un producteur de phantasmes verbaux. Dans la mesure où il faut que le non-être soit pour que les jugements et énoncés puissent communiquer avec lui, la seconde étape présuppose la première. L'ordre d'exposition choisi par Platon est bien également l'ordre logique qui guide sa solution. C'est cet ordre que nous allons nous aussi respecter en assignant au présent chapitre l'étude du coup de force ontologique de l'étranger et au suivant l'examen de la démonstration de la possibilité des jugements et énoncés faux.

La mise en œuvre du coup de force ontologique de l'étranger constitue sans doute le moment le plus difficile, en tout cas le plus commenté du *Sophiste*. Avant de rentrer dans les détails du texte et de se positionner dans le champ des batailles interprétatives qu'il a suscitées, un guide des principales étapes du raisonnement peut s'avérer utile. Assez ironiquement, la solution de Platon s'ouvre (251a5-c7[1]) sur une nouvelle difficulté, celle mise en avant par les « tard-venus ». Si cette difficulté s'exprime essentiellement par des contraintes linguistiques sur la prédication ordinaire, elle est indissociable d'une position hénologique (relative aux relations entre l'un et le multiple), qui a elle-même des conséquences ontologiques : les tard-venus sont contraints de refuser aux choses la possibilité de communiquer ou de se mélanger. Toutefois, contre les tard-venus et à l'intention de tous ceux qui ont traité de l'être, l'étranger parvient

1 Voir ci-dessous *Les tard-venus*.

 DOI:10.1163/9789004533080_009

à démontrer (251c8-252e8[2]) que certaines choses sont capables de se mélanger, tandis que d'autres non. Or, parmi ces choses capables de se mélanger, outre les sons et les lettres, figurent les genres. Dans un passage particulièrement difficile, la dialectique est décrite (252e9-254b7[3]) comme la science ou la technique qui sait discerner la façon dont les genres sont capables de communiquer et la façon dont ils ne le sont pas. Après cette description, l'étranger entame son coup de force ontologique à proprement parler. Dans un premier temps[4], il tente de démontrer que l'être n'est pas. Pour mener à bien cette démonstration, il identifie cinq très grands genres dont il prouve l'autonomie respective (254d4-255e7). Ensuite, il étudie la communauté d'un de ces genres, le changement, avec les quatre autres. C'est l'étude de cette communauté combinée à une reformulation de ses résultats qui lui permet de mettre en évidence en quel sens l'être n'est pas (255e11-257a12). Dans un second temps (257b1-258c6[5]), par le biais d'une clarification du fonctionnement sémantique de la négation et d'une analogie entre la science et l'altérité, l'étranger parvient à démontrer que le non-être est. Enfin (258c7-259d8[6]), il clôture son coup de force ontologique en résumant la totalité de sa démarche.

2 Les tard-venus

Notre pratique linguistique est telle que nous appelons une même chose par plusieurs noms (ὀνόματα). Par exemple, nous parlons d'un homme en lui donnant plusieurs noms[7]. Nous n'affirmons pas seulement qu'il est homme, mais aussi qu'il est bon, ou qu'il est de telle couleur, qu'il a telle taille, qu'il est vertueux ou vicieux, etc. Ce faisant, tout en le posant comme un, nous disons cet homme multiple au moyen de multiples noms (251a8-b5). Des tard-venus à l'apprentissage ainsi que des néophytes objectent alors immédiatement qu'il est impossible pour le multiple d'être un et pour l'un d'être multiple ; ils prennent plaisir à empêcher que l'on dise un homme, bon et autorisent seulement que l'on dise bon, le bon et homme, l'homme (251b6-c2).

---

2 Voir ci-dessous *La possibilité du mélange*.
3 Voir ci-dessous *La description de la dialectique*.
4 Voir ci-dessous *L'être n'est pas*.
5 Voir ci-dessous *Le non-être est*.
6 Voir la *Conclusion*.
7 Nous dirions plus volontiers que nous appliquons plusieurs termes à une même chose, par exemple à un homme, voir Moravcsik (1962), 57 n. 1. Mais comme tout le passage est très discuté et que le statut même de l'acte de nommer constitue un enjeu interprétatif, mieux vaut demeurer le plus littéral possible dans la présentation de la difficulté.

L'étranger fait clairement comprendre que l'objection des tard-venus est fallacieuse : c'est le manque d'intelligence qui leur fait croire qu'ils ont fait une trouvaille de haute sagesse (251c2-7). Mais quelle erreur commettent-ils ? Pour répondre à cette question, il est important de clarifier ce que les tard-venus interdisent. On pourrait en effet avoir l'impression que leur interdiction n'est pas très cohérente. En « disant un homme, bon » (ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον), il semble que nous appelons un homme par un seul nom, à savoir « bon », et non pas par plusieurs noms. Mais alors, on voit mal pourquoi dire un homme, bon rend l'un multiple et pourquoi les tard-venus nous empêchent de le dire. C'est sans doute cette impression d'incohérence qui a entraîné certains commentateurs à estimer que les tard-venus soulèvent deux difficultés distinctes : l'une relative à l'attribution de plusieurs noms à une même chose, l'autre relative à l'attribution d'un nom à une chose[8]. Cependant, puisque l'étranger ne signale pas explicitement une transition entre deux difficultés, il semble préférable de chercher à comprendre pourquoi, en disant un homme, bon, nous appelons bel et bien la même chose par plusieurs noms et faisons communiquer l'un et le multiple. Pour le comprendre, il faut revenir sur la façon dont l'étranger exemplifie l'attribution de plusieurs noms à une même chose : en 251a8-b1, il semble supposer que nous attribuons plusieurs noms à une même chose quand nous affirmons d'un homme, sans doute d'un individu particulier[9], non seulement « qu'il (αὐτόν, 251a9, *cf.* 251b1, b3) est homme, mais aussi qu'il est bon ». Il suffit alors de considérer que dire un homme, bon (251b9-c1) revient à dire d'un individu particulier non seulement qu'il est un homme, mais aussi qu'il est bon pour qu'il y ait bien là une attribution de plusieurs noms (« homme » et « bon ») à la même chose (un homme particulier), une communication de l'un et du multiple et donc un motif d'interdiction pour les tard-venus. En revanche, dire homme, l'homme (251c2) revient seulement à dire d'un homme particulier qu'il est un homme ou encore à dire « cette chose (ταὐτὸν τοῦτο, 251a6) est un homme »[10], sans qu'il y ait d'attribution de plusieurs noms à la même chose, de communication de l'un et du multiple et de motif d'interdiction pour les tard-venus. De fait, ceux-ci souhaiteraient que nous nous arrêtions après avoir dit d'un homme particulier qu'il est un homme et que nous ne poursuivions pas en ajoutant qu'il est bon.

8 Dans cette perspective, voir Crivelli (2012), 104-105.

9 L'homme auquel différents noms sont attribués est sans doute un individu particulier. En tout cas, ce n'est pas un genre, puisque les genres sont intelligibles et que l'homme dont il est question est sensible en tant qu'il possède une couleur et une grandeur, voir Moravcsik (1962), 57 ; Frede (1967), 61-62 ; Crivelli (2012), 105. Sur cette question, voir aussi Brown (2008), 450-451.

10 Voir Frede (1967), 62, 63.

Cette façon de construire la position des tard-venus écarte d'emblée la lecture d'après laquelle leur erreur consiste à réduire le langage à l'acte de nommer et à supposer qu'un nom ne peut nommer qu'une seule chose[11]. Si telle était bien leur erreur, alors ils n'accepteraient aucun énoncé, mais seulement la nomination d'homme par « homme » ou de bon par « bon ». Or d'après ce que nous venons de voir, ils acceptent que nous disions d'un homme qu'« il est un homme » et reconnaissent donc certains énoncés comme légitimes. En conséquence, l'autre grande ligne interprétative, d'après laquelle les tard-venus considèrent à tort que, dans tout énoncé, le prédicat attribué est identique au sujet auquel il est attribué, apparaît préférable. Elle seule explique pourquoi les tard-venus acceptent que nous disions de cet homme particulier qu'il est un homme, mais pas que nous disions de lui qu'il est bon : dans le premier cas, mais pas dans le second, le prédicat est le même que le sujet auquel il est attribué[12]. Il faut parler ici de « ligne interprétative », car cette interprétation est elle-même déclinable en plusieurs variantes : pour certains, l'erreur des tard-venus est de considérer tout énoncé comme un énoncé d'identité[13] ; pour d'autres, le problème vient du fait qu'ils comprennent tout usage syntaxique du verbe εἶναι (« être ») comme introduisant des énoncés d'identité[14] ; d'autres encore suggèrent que les tard-venus envisagent tout énoncé comme comportant un prédicat exprimant complètement la nature du sujet auquel il est

11 Cette lecture est soutenue par Moravcsik (1962), 57-59 ; Bluck (1975), 109-110 ; Bostock (1984), 99-100 ; Moravcsik (1992), 205-207 ; Heidegger [1924-25] (2001), 480 ; Malcolm (2006), 278 ; Teisserenc (2008), 159-160 ; Teisserenc (2012), 96-97.

12 Par ailleurs, l'avantage herméneutique dont peut se targuer la première ligne interprétative mentionnée n'est pas indiscutable. Certes, plus loin dans le *Sophiste*, en 261d1-262e3, l'étranger dira clairement qu'un *logos* ne se contente pas de nommer, mais qu'il « accomplit » quelque chose en entrelaçant des verbes et des noms. Cette étape ultérieure de l'argumentation pourrait alors être considérée comme une réponse aux tard-venus qui, d'après la première ligne interprétative, réduisent le langage à l'acte de nommer (comme le proposent Bostock (1984), 100 ; Malcolm (2006), 278 ; Teisserenc (2008), 160 ; Teisserenc (2012), 97). Cependant, il n'est pas exclu que cette leçon puisse être également profitable aux tard-venus tels qu'ils sont envisagés par la seconde ligne interprétative. Car même si, selon cette interprétation, les tard-venus admettent certains énoncés, il n'en reste pas moins qu'ils ne semblent pas comprendre comment un énoncé ordinaire fonctionne. En outre, s'il est vrai qu'un énoncé n'est pas réductible à l'acte de nommer et que quelque chose doit être dit (prédiqué) au sujet de ce qui est nommé, nous verrons qu'il n'est *pas* vrai que *tout* logos fasse plus que nommer ni qu'une prédication soit impliquée dans tout *logos*, voir chapitre 8, *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique* ; chapitre 9, *Récapitulatif*.

13 Voir Brown (2008), 442-443. Il semble que ce soit également la position d'Owen (1971), 251 n. 47.

14 Voir Ackrill (1957), 1, 2.

attribué[15]. Cependant, à la fin du chapitre précédent, nous avons suggéré que l'aporie finale concernant l'être ne tournait pas autour d'une confusion intentionnelle entre identité et prédication ordinaire ou entre prédication ordinaire et prédication essentielle, mais provenait seulement de l'incapacité qu'avait Théétète d'accepter que l'être est un genre irréductible au tout[16]. Nul besoin donc d'affiner notre diagnostic de la difficulté qui arrête les tard-venus : ces derniers considèrent à tort que, dans tout énoncé, le prédicat attribué est identique au sujet auquel il est attribué.

Cette ligne interprétative possède également un appui externe. En effet, la discussion que Plutarque consacre aux restrictions linguistiques de Stilpon le Mégarique nous apprend que ces restrictions sont très proches de celles formulées par les tard-venus. En particulier, d'après Colotès avec qui polémique Plutarque, Stilpon aurait refusé que l'on puisse dire un homme bon ou général d'armée, mais aurait seulement accepté que l'on dise séparément « homme, homme », « bon, bon » et « général d'armée, général d'armée »[17]. Cette proximité entre les interdictions de Stilpon et celles des tard-venus pourrait indiquer que les tard-venus sont des mégariques[18]. Or, d'après Plutarque, l'erreur commise par Stilpon quand il réglemente ainsi le langage consiste à croire que si ce qui est dit d'un sujet n'est pas le même que le sujet dont il est dit, alors il ne peut être dit de ce sujet[19]. La parenté entre ce diagnostic et celui proposé par la seconde ligne interprétative est bien évidemment frappante et peut constituer, à condition d'accepter le rapprochement entre les tard-venus et les mégariques, un argument en faveur de l'adoption de cette ligne interprétative.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas perdre de vue la fonction introductive de la présentation de la position des tard-venus. En brandissant de manière pavlovienne l'impossibilité pour le multiple d'être un et pour l'un d'être multiple, les tard-venus ne s'opposent pas seulement à la prédication ordinaire, mais ils semblent également devoir s'opposer à tout mélange. En effet, la capacité de

15 Voir Frede (1967), 61-67 ; Crivelli (2012), 103-109. Les interprétations proposées par de ces deux commentateurs divergent parce qu'ils ne sont pas d'accord sur le type d'entités admises par les tard-venus (seulement des individus perceptibles pour le premier, des individus perceptibles et des genres pour le second).

16 Voir chapitre 6, *L'aporie finale*.

17 Voir Plutarque, *Adversus Colotem*, 1119d.

18 Voir Guthrie (1969), 217-218. Pour de bons arguments contre l'identification des tard-venus avec Antisthène (identification proposée par Campbell (1867), 137, 138 ; Cornford (1935), 254 ; Heidegger [1924-25] (2001), 472-483 ; Mouze (2019), 236), voir Brancacci (1999), 381-386 qui identifie lui-même (pp. 386-396) les tard-venus à Euthydème et Dionysodore et les néophytes aux mégariques. Voir également la discusison de Palmer (1999), 168-169.

19 Voir Plutarque, *Adversus Colotem*, 1120b.

se mélanger implique qu'une multiplicité de composantes puisse se combiner en une unité, le mélange lui-même, ou, alternativement, que l'unité qu'est le mélange puisse être formée à partir d'une multiplicité de composantes[20]. Mais si, comme l'affirment les tard-venus, il est impossible pour une multiplicité de s'unifier ou pour une unité d'être multiple, alors les choses ne peuvent se mélanger. C'est sans doute surtout à cette impossibilité du mélange que voulait en venir l'étranger quand il a introduit la difficulté des tard-venus. En tout cas, c'est en tentant de la réfuter qu'il poursuit son coup de force ontologique.

3 La possibilité du mélange

Afin d'englober dans son raisonnement non seulement les tard-venus, mais également tous ceux qui ont disserté sur l'être, l'étranger leur soumet trois possibilités exhaustives et exclusives : soit aucune chose n'est capable de se mélanger ; soit toutes sont capables de se mélanger ; soit certaines en sont capables, mais pas d'autres (251c8-e2)[21]. S'il est vrai que l'étranger introduit ces différents cas de figure en interrogeant spécifiquement sur la possibilité d'unir l'être au changement et à la stabilité (251d5-6), les combinaisons grammaticales et musicales qu'il envisage ultérieurement (voir 253a1-b5) laissent entendre que le mélange dont il est question n'est pas nécessairement un mélange entre des genres[22]. D'ailleurs, c'est bien à « tous ceux qui ont disserté sur l'être » que l'étranger s'adresse et rien ne garantit que ces penseurs admettent des genres ou fassent l'hypothèse des formes. Les tard-venus, par exemple, n'admettent sans doute pas de genres et ne font sans doute pas l'hypothèse des formes[23]. En outre, la communication, possible ou impossible, entre les choses ne se limite probablement pas non plus à un seul type de relation. En effet, quand l'étranger reformule un peu plus loin la première possibilité qu'il a présentée, il dit qu'elle revient à poser que rien n'a aucune puissance de communication avec rien sous aucun rapport (εἰς μηδέν, 251e9), ce qui semble exclure différents types de rapports ou de relations entre les choses. Si ces suggestions sont exactes, cette section porte sur la possibilité ou l'impossibilité du mélange en

---

20 Voir Harte (2002), 143.

21 Cf. *République* V, 452e6-453a3 où Socrate se demande « si la nature humaine, chez la femelle est capable de s'associer avec le sexe mâle dans tous ses travaux, ou pas même dans un seul, ou si elle l'est dans certains et pas dans d'autres (…) » (traduction Pachet (1993), 255-256).

22 Comme le fait remarquer Harte (2002), 143-144.

23 Voir ci-dessus *Les tard-venus*.

général, quel que soit le type d'entités mélangées et quelle que soit l'espèce de mélange qui est envisagée.

L'étranger, cependant, ne se contente pas de soumettre trois possibilités exhaustives et exclusives relativement à la possibilité du mélange et de la communication en général. Face à l'incertitude de Théétète sur la position qu'adopteraient tous ceux qui ont disserté sur l'être, il lui propose d'examiner les conséquences qui découlent de chacune de ces trois possibilités (251e3-7)[24]. En réalité, après avoir montré que les deux premières possibilités ont des conséquences inacceptables, il admettra immédiatement la troisième, ce que le caractère exhaustif et exclusif des trois possibilités qu'il présente l'autorise à faire[25]. Voyons cela en détail.

3.1 *Première possibilité : l'absence de tout mélange*

Cette possibilité a trois conséquences inacceptables[26], qu'il convient d'étudier systématiquement dans la mesure où chacune comporte des éléments importants pour la suite de l'argumentation.

Premièrement (251e8-252a11), si rien ne pouvait communiquer avec rien sous aucun rapport, il n'y aurait ni changement ni stabilité, puisque ni le changement ni la stabilité ne communiquerait avec l'être. Mais alors, toutes les doctrines seraient renversées (ἀνάστατα, 252a5-6) : celle pour laquelle le tout change ; celle pour laquelle il est stable en tant qu'il est un ; ou encore celle d'après laquelle les êtres sont des formes qui sont toujours de la même façon et sous les mêmes rapports. En effet, tous ceux qui soutiennent ces doctrines, c'est-à-dire, respectivement, les matérialistes, les monistes et les amis des formes[27], attachent l'être (εἶναι προσάπτουσιν) lorsqu'ils disent que « le tout change réellement (ὄντως) » ou que « les êtres sont réellement (ὄντως) stables ».

Cet argument a été interprété de deux façons différentes. Pour certains[28], l'étranger veut dire que, dans l'hypothèse où les choses n'ont pas de puissance de communiquer les unes avec les autres, les affirmations de ses prédécesseurs d'après lesquelles « le tout change réellement » et « les choses sont réellement stables » sont dénuées de sens parce que, sans communication entre l'être, d'une part, et le changement et la stabilité, de l'autre, il n'y a pas de changement ou de stabilité pouvant correspondre aux termes figurant dans

24 Ce faisant, il applique peut-être la méthode ἐξ ὑποθέσεως dont il est question en *Ménon* 86e2-87b2, *cf.* Dixsaut (2000), 226 n. 1.

25 Comme le note Crivelli (2012), 110. Voir aussi Hestir (2016), 148 et Rodriguez (2020), 169.

26 Frede (1967), 42 et Movia (1991), 283-285 distinguent également trois arguments dans ce passage.

27 Ces identifications sont proposées par Notomi (1999), 232.

28 Voir Ackrill (1955), 33.

ces affirmations. Pour d'autres[29], l'étranger veut dire que, si rien ne communique avec rien, les affirmations de ses prédécesseurs d'après lesquelles « le tout change réellement » et « les choses sont réellement stables » sont fausses. En effet, d'après ces affirmations, l'être, désigné par l'adverbe « réellement »[30], communique avec le changement et la stabilité. En conséquence, la vérité de ces affirmations implique que l'être communique avec le changement et la stabilité. Mais si, par hypothèse, rien ne communique avec rien, alors ces affirmations ne peuvent être vraies et sont donc fausses.

Le texte, à lui seul, ne permet pas de trancher décisivement entre ces deux options interprétatives[31]. De plus, chacune d'elles laisse prise à des objections. D'une part, supposons, avec la première de ces deux options, que la communication entre les choses, particulièrement entre l'être et le changement, soit la condition d'une combinaison sensée des expressions linguistiques « être » (ou plutôt « réellement ») et « changement ». Dans ce cas, on ne pourrait dire « le tout change réellement » si rien ne communiquait avec rien. Mais si cette affirmation ne pouvait être faite dans l'hypothèse où rien ne communique avec rien, comment pourrait-elle être « renversée » dans cette hypothèse ? De fait, l'étranger semble envisager ce qui se produit quand les doctrines de ses prédécesseurs sont effectivement énoncées et que rien n'a puissance de communiquer avec rien. Il semble donc supposer que ces doctrines peuvent être énoncées de manière sensée indépendamment d'une communication entre les choses[32]. Mais d'autre part, étant donné que la possibilité de la fausseté constitue justement l'enjeu de tout le cœur du *Sophiste*, il semble difficile d'admettre, avec la seconde option interprétative, que l'étranger veuille démontrer que, si rien ne communique avec rien, les ontologies de ses prédécesseurs sont fausses.

Face à ces difficultés, il faut en revenir à une position plus prudente et se contenter de constater que l'étranger souligne l'*incohérence* ou la contradiction qu'il y aurait à soutenir que rien ne communique avec rien, tout en « attachant » l'être au changement et à la stabilité.

En outre, la façon dont l'étranger s'exprime au début de ce premier argument corrobore l'idée qu'il n'envisage pas un seul type de relation lorsqu'il parle de mélange, de communication ou encore de participation entre les choses. De l'idée que rien ne communique avec rien sous aucun rapport, il conclut en effet immédiatement que tout type de participation (οὐδαμῇ μεθέξετον, 251e10)

29 Voir Heinaman (1982-1983), 176-185 ; Crivelli (2012), 112.

30 En grec ancien, cet adverbe est formé sur la même racine que le verbe « être » (εἶναι).

31 Comme le signale Frede (1967), 42.

32 Voir Heinaman (1982-1983), 179, 180 et 182.

est exclu entre le changement et la stabilité d'une part et l'être de l'autre. Que l'étranger prenne la peine d'exclure différents types de participation indique qu'il n'a pas en vue un seul type de relation, mais bien n'importe quel type de relation entre les choses. Notre insistance sur ce point trouvera sa justification lorsque nous en viendrons aux conséquences de la seconde possibilité proposée par l'étranger, celle d'après laquelle tout a puissance de communication avec tout. On remarquera également, à toutes fins utiles, que l'adverbe « réellement » (ὄντως), qui désigne l'être, semble pouvoir s'insérer dans n'importe quelle phrase exprimant qu'un mélange entre certains ingrédients a lieu (252a9-10)[33].

Deuxièmement (252b1-7), s'il n'y avait aucun mélange, alors tous ceux qui tantôt combinent (συντιθέασι) toutes les choses et tantôt les divisent (διαιροῦσιν), qu'ils divisent et combinent, en une unité et à partir d'une unité, une infinité ou un nombre fini d'éléments, que ce processus advienne en alternance ou ait lieu perpétuellement, tous ces penseurs, c'est-à-dire, probablement, les muses ioniennes et siciliennes déjà évoquées[34], ne « diraient rien du tout » (λέγοιεν ἂν οὐδέν).

Comme la phrase λέγοιεν ἂν οὐδέν peut signifier « ne rien dire de sensé »[35] ou « dire quelque chose de faux »[36], cette deuxième conséquence est marquée par une ambiguïté proche de celle qui caractérisait la première : pour certains commentateurs[37], l'étranger veut montrer que toutes les théories des physiciens supposent, implicitement ou explicitement, pour être pourvues de sens, la communication du concept de mélange et de l'être ; pour d'autres[38], l'étranger veut montrer que les physiciens soutiennent implicitement que « tout change réellement », une affirmation qui ne peut être vraie si rien ne se mélange (car elle n'est vraie que si l'être communique avec le tout et le changement).

À cette dernière option, on peut à nouveau objecter qu'il est difficilement concevable que l'étranger puisse chercher à montrer que, si rien ne communique avec rien, les théories soutenues par ses prédécesseurs sont fausses, alors que la possibilité des énoncés faux n'a pas encore été établie. La première

---

33 Crivelli (2012), 112-113 fait clairement ce constat, mais en le limitant aux phrases *prédicatives*. Nous verrons cependant que, dans la partie centrale du cœur du dialogue, l'étranger ne cherche pas à établir une ontologie pour la prédication, mais explicite bien plutôt les conditions d'une division et donc d'une définition dialectique (voir ci-dessous *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*).

34 Voir chapitre 6, *La critique du langage mythique*.

35 Voir Ackril (1955), 33.

36 Voir Heinaman (1982-1983), 177.

37 Comme Frede (1967), 42.

38 Comme Crivelli (2012), 113.

option est tentante, d'autant plus que, généralisée, elle implique que n'importe quel énoncé de n'importe quelle théorie suppose une communauté entre l'être et ce qui est désigné par les termes que cet énoncé contient (que ce soit le changement, la stabilité, le mélange ou n'importe quel autre terme), si bien que n'importe quel énoncé de n'importe quelle théorie est incompatible avec la thèse de l'absence de communication entre les choses. Cependant, il n'est pas explicitement question de la communication du concept de mélange et de l'être dans la formulation de cette deuxième conséquence. Il est donc à nouveau plus prudent, ou en tout cas plus socratique, de se contenter de constater que l'étranger souligne l'*incohérence* ou la contradiction qu'il y aurait à soutenir que rien n'a puissance de communiquer, de se mélanger avec rien tout en défendant des théories ontologiques qui font jouer un rôle clé à des combinaisons et à des divisions.

Remarquons en outre que ce passage confirme le lien que nous avions esquissé, lors de l'examen de la position des tard-venus[39], entre la possibilité du mélange et la problématique de l'un et du multiple. Même si le texte de 252b1-3 n'est pas transparent, il semble indéniable que les combinaisons et divisions qui y sont évoquées supposent le passage d'une multiplicité, déterminée ou indéterminée, à une unité et vice-versa[40].

Troisièmement (252b8-d1), l'étranger veut montrer qu'en plus d'être incompatible avec toutes les thèses ontologiques précédemment envisagées, la thèse de l'absence du mélange entre les choses ne peut être énoncée de manière cohérente[41]. En effet, pour l'énoncer, il faut nécessairement *opérer un mélange* entre des expressions linguistiques et probablement entre les entités auxquelles ces expressions se réfèrent. Par exemple, si l'on dit « toute chose est séparée des autres et est par elle-même », on mélange les expressions linguistiques « toute chose », « être », « séparée », « des autres », et « par elle-même », ainsi probablement que les entités auxquelles ces expressions se réfèrent, de

39 Voir ci-dessus *Les tard-venus*.

40 En tout cas, en 242e1, l'étranger avait expliqué que les muses siciliennes et ioniennes, qui sont sans doute celles qui opèrent les combinaisons dont il est ici question, disent que l'être est un et multiple.

41 La dimension auto-réfutative de cette thèse a été reconnue par Ackrill (1955), 32 ; Heinaman (1982-1983), 177 ; Movia (1991), 285 ; Notomi (1999), 233 ; Castagnoli (2010), 225-230 et Crivelli (2012), 113-114. Comme la suite du texte principal le fera apparaître, la lecture de l'argument que nous proposons diffère toutefois de celles avancées par ces différents commentateurs. Par ailleurs, dans le cadre de cette troisième conséquence et dans ce cadre seulement, nous parlerons plus volontiers de la *thèse* de l'absence de mélange entre les choses que de l'*hypothèse* de l'absence de mélange entre les choses, puisque cette conséquence s'intéresse à ce qui advient quand cette hypothèse est énoncée, donc « posée » comme thèse.

telle sorte que l'on suppose que ces expressions linguistiques et probablement les entités auxquelles elles se réfèrent ne sont pas séparées les unes des autres et qu'elles ont la capacité de se mélanger. De cette façon, la formulation même de la thèse de l'absence du mélange entre les choses contredit le contenu de cette thèse. Ce raisonnement appelle deux remarques supplémentaires.

Tout d'abord, si tout penseur cherchant à énoncer cette thèse rencontrait la même contradiction, l'étranger dirige particulièrement son argument contre les tard-venus, qu'il accuse d'être les plus ridicules de tous (καταγελαστότατα, 252b8). Pour quelle(s) raison(s) ? Comme nous venons de le rappeler, la capacité de se mélanger implique la capacité pour le multiple d'être un et pour l'un d'être multiple. En conséquence, ceux qui, comme les tard-venus, refusent que le multiple puisse s'unifier et que l'un soit multiple, doivent également refuser que les choses aient une capacité de se mélanger. C'est là une raison, il est vrai implicite, pour laquelle les tard-venus pourraient vouloir énoncer la thèse d'après laquelle les choses n'ont pas la capacité de se mélanger et donc, selon le raisonnement qui vient d'être exposé, se contrediraient en essayant de l'énoncer. Cependant, à ce niveau du texte, l'empressement des tard-venus à affirmer cette thèse s'explique surtout par le fait qu'ils semblent la considérer comme une justification de leur pratique linguistique d'après laquelle on ne peut rien appeler d'un autre nom que le sien (252b8-10). Selon eux, c'est parce que les choses ne peuvent pas se mélanger que les noms de ces choses ne peuvent pas se mélanger. Toutefois, comme nous l'avons vu, l'énonciation même de cette thèse opère les mélanges qu'elle nie.

Ensuite, notons bien que, dans la mesure où la capacité de mélange ne concerne sans doute pas spécifiquement les genres et que les tard-venus ne reconnaissent probablement pas de telles entités, il ne semble nullement nécessaire de faire intervenir la communauté des formes, des genres, des idées dans le processus d'auto-réfutation exposé ici par l'étranger[42], ni d'ailleurs de traiter comme des genres les expressions linguistiques mélangées, sous prétexte qu'elles sont des types répétables[43]. Cette décision interprétative ne revient pas à nier que, pour l'étranger et pour Platon, la phrase « toute chose est séparée des autres et est par elle-même » est vraie et sensée parce que toute chose, du moins tout genre, participe, en raison de sa nature, de l'autre relativement aux autres et de l'être relativement à lui-même[44] ni à nier que, pour l'étranger et pour Platon, la vérité et le sens de cette phrase contredisent

42 Comme le font Ackrill (1955), 32 ; Notomi (1999), 233 et Crivelli (2012), 113-114.

43 Comme le fait Denyer (1991), 160-163.

44 Voir ci-dessous : *Les genres-voyelles …* ; *Introduction des cinq très grands genres* et *Preuve de la distinction entre l'autre et l'être*.

l'idée que les genres ne communiquent pas les uns avec les autres. Mais encore une fois, puisque l'étranger s'adresse à « tous ceux qui ont disserté sur l'être » (251c8-d3) et particulièrement ici aux tard-venus, il faut préserver la généralité de son argument et parler d'*entités* ou de *choses* correspondant aux expressions linguistiques mélangées, au risque d'admettre que l'application ultérieure de la capacité de mélange aux genres (en 253b9-10) s'appuie essentiellement sur une redescription dans un vocabulaire platonicien des liens entre le changement et la stabilité, d'une part, et l'être, de l'autre (*cf.* 251d5-6 ; 251e10-252a4), plutôt que sur une preuve, au sens strict, du fait que les genres se mélangent.

Pour résumer, en tirant ces différentes conséquences de l'hypothèse d'après laquelle rien n'a puissance de communiquer avec rien, l'étranger a montré à la fois que cette hypothèse est incompatible avec toutes les ontologies défendues par ses prédécesseurs, physiciens ou philosophes, et qu'elle ne peut être énoncée de manière pragmatiquement cohérente. Ainsi, les tard-venus qui tentent de l'énoncer pour justifier leur pratique linguistique se ridiculisent en se contredisant. Pour ces différentes raisons, cette hypothèse peut être rejetée. Reste alors à examiner les conséquences de l'hypothèse contraire, celle d'après laquelle toutes les choses disposent d'une puissance de se mélanger entre elles.

3.2 *Deuxième possibilité : le mélange intégral*

C'est Théétète lui-même qui entreprend de dissoudre (διαλύειν) cette hypothèse (252d2-11). Si tout pouvait communiquer avec tout, alors le changement et la stabilité pourraient se mêler l'un à l'autre (ἐπιγιγνοίσθην ἐπ'ἀλλήλοιν). Mais dans ce cas, explique Théétète, le changement lui-même serait complètement ou de toutes les façons (παντάπασιν) stable et la stabilité elle-même changerait. L'étranger et Théétète s'accordent pour dire qu'une telle situation est de toute nécessité impossible (ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον). Comme l'hypothèse d'un mélange intégral permet de tirer des conséquences impossibles, il faut la rejeter.

Cette réfutation pose des difficultés aux commentateurs. En effet, le changement, en tant que genre, est un objet de connaissance. Or, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les objets de la connaissance sont stables selon l'étranger[45]. Mais si le changement, en tant que genre, est stable, pourquoi Théétète et l'étranger traitent-ils la stabilité du changement comme une situation complètement impossible[46] ?

45 Voir chapitre 6, *Reprise de la discussion : les exigences du philosophe*.

46 La question est posée par Bluck (1975), 111 ; Crivelli (2012), 115. Le premier commentateur mentionné considère en outre que l'étranger a montré aux amis des formes que les objets de la connaissance changent en tant qu'ils sont connus. Il lui apparaît donc également

Une première réponse consisterait à supposer que Théétète et l'étranger veulent simplement dire que c'est la conjonction de la stabilité du changement et du changement de la stabilité qui est une situation impossible. En particulier, la motivation de Théétète et de l'étranger pour traiter cette conjonction comme une impossibilité tiendrait dans le fait que la stabilité ne change pas. Cependant, dans ce cas, on peut se demander pourquoi Platon ne se contente pas de dire que le changement de la stabilité est impossible et pourquoi il évoque également l'autre membre de la conjonction, à savoir la stabilité du changement (252d10)[47]. Face à la difficulté soulevée, une autre réponse est néanmoins possible.

Quand l'étranger envisageait que les choses puissent être dépourvues d'une capacité de communiquer les unes avec les autres, il voulait dire qu'elles ne peuvent communiquer sous aucun rapport (εἰς μηδέν, 251e9) et qu'en conséquence tout type de participation (οὐδαμῇ μεθέξετον, 251e10) est exclu entre le changement et la stabilité, d'une part, et l'être, de l'autre. Ces allusions aux différents rapports selon lesquels une chose peut ou ne peut pas communiquer avec une autre nous avaient encouragés à supposer que la capacité de communiquer dont il est question dans cette section n'est pas limitée à un seul type de relations entre les choses. Si c'est exact, alors, faire l'hypothèse d'un mélange intégral revient à supposer que non seulement tout a puissance de communiquer avec tout, mais également que tout a puissance de communiquer avec tout sous tous les rapports. C'est probablement pourquoi Théétète dit qu'en cas de mélange intégral, le changement lui-même serait complètement ou de toutes les façons (παντάπασιν, 252d6) stable.

Or, c'est précisément cette multiplicité de rapports qui valide le rejet de l'hypothèse du mélange intégral. Il suffit en effet de constater qu'en un sens, que sous un rapport, la stabilité du changement est absurde pour rejeter l'hypothèse qui permet d'engendrer cette absurdité. Certes, il y a bien un sens dans lequel le changement est stable, puisqu'il l'est en tant que genre, mais il reste que, pour l'étranger et pour Théétète, la stabilité du changement est absurde ou impossible (ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9-10) en au moins un autre sens. Mais quel est ce ou ces rapports sous lesquels il est absurde pour le changement d'être stable ? Nous reviendrons sur cette question au moment

---

problématique que Théétète et l'étranger regardent le changement de la stabilité comme impossible. Cependant, dans le chapitre précédent (chapitre 6, *L'examen des amis des formes*), nous avons essayé de montrer que les objets de la connaissance ne changent *pas* en tant qu'ils sont connus. Si cette démonstration est exacte, alors il n'est pas problématique que Théétète et l'étranger considèrent le changement de la stabilité comme impossible.

47 Comme le remarque à juste titre Crivelli (2012), 135 n. 96.

d'examiner un argument qui présente des difficultés similaires à celles qui encombrent le présent argument[48]. En attendant, actons avec Théétète et l'étranger le rejet de l'hypothèse du mélange intégral.

Trois hypothèses exclusives et exhaustives avaient été envisagées : soit tout, soit rien, soit certaines choses, mais pas d'autres acceptent de se mélanger. De ces trois hypothèses, les deux premières se sont révélées impossibles. Reste donc la troisième : certaines choses acceptent de se mélanger, d'autres ne l'acceptent pas (252d12-e8). Mais de quel(s) type(s) de choses, de quel(s) domaine(s) de choses ce principe est-il vrai ? Et sous quelle(s) condition(s) peut-on, au sein d'un domaine de choses qui vérifie ce principe, déterminer ce qui consent à se mélanger et ce qui n'y consent pas ?

4 La description de la dialectique[49]

4.1 *Introduction*

L'étranger applique le principe d'un mélange partiel successivement au domaine des lettres et au domaine des tonalités aigues et graves[50]. Il fait remarquer à Théétète que, dans ces deux domaines, pour savoir quelles choses sont capables de se mélanger avec quelles autres, il faut disposer d'une technique, respectivement la grammaire et la musique (252e9-253b5). Cette remarque est ensuite généralisée : pour tout domaine où s'applique le principe d'un mélange partiel, il faut une technique pour savoir quels éléments de ce domaine ont la capacité de se mélanger avec lesquels (253b6-8). Fort de cette généralisation, l'étranger suggère qu'une science[51] est également nécessaire pour indiquer avec justesse quels genres se combinent avec lesquels (253b9-c3). Partant de l'application du principe d'un mélange partiel à deux domaines particuliers, l'étranger a formulé une règle générale sur la nécessité de recourir à une technique pour déterminer quels éléments d'un domaine acceptent de se mélanger avec lesquels, puis a finalement appliqué cette règle générale au mélange des genres : il a raisonné par induction[52].

Théétète convient de la nécessité d'une science pour indiquer avec justesse quels genres se mélangent avec lesquels et ajoute qu'il s'agit même peut-être

48 Voir ci-dessous *Le changement et la stabilité diffèrent du même et de l'autre*.

49 Cette section reprend des résultats parus dans Zaks (2017).

50 Voir Harte (2002), 143.

51 « Science » (ἐπιστήμη) et « technique » ou encore « art » (τέχνη) renvoient probablement au même genre, voir Crivelli (2012), 18 et chapitre 2, *La division des techniques*.

52 Ce point est également mis en lumière par Gómez-Lobo (1977), 36 ; McCabe (2000), 216 n. 71.

de la science suprême (253c4-5). L'étranger semble être d'accord. En tout cas, il déclare qu'une telle science est la science des hommes libres, des philosophes (253c6-9). Il précise encore que cette science consiste à diviser selon des genres et s'appelle dialectique (253d1-3). Finalement, il nous renseigne sur ce que discerne celui qui est capable de pratiquer cette science (253d5-e2) et s'accorde avec Théétète sur le fait que cette capacité, la compétence dialectique, ne peut être attribuée à personne d'autre que celui qui philosophe en toute pureté et justice (253e4-6).

Le cadre ayant été posé, examinons à présent plus attentivement la description de la science dialectique et de ce que voit celui qui est capable de la pratiquer.

4.2 *Les genres-voyelles, les genres responsables de la division et l'unité de la science dialectique*

La science dialectique est tout d'abord nécessaire pour indiquer avec justesse :

> (1) quels genres consonnent avec quels genres et quels genres ne s'acceptent pas l'un l'autre (ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται, 253b12-c1) ;
> (2) et en particulier [ou : et de plus] (καὶ δὴ καί), s'il y a <des genres> qui, traversant tous <les genres>, les tiennent ensemble de telle sorte qu'ils soient capables de se mélanger (διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἄττ'αὔτ'ἐστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, 253c1-2[53]) ;
> (3) et si, inversement, lors des divisions [ou : lors des séparations] (ἐν ταῖς διαιρέσεσιν), il y a d'autres <genres> qui, traversant des totalités, sont responsables de cette division [ou : de cette séparation] (καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια, 253c2-3).

La science dialectique est encore décrite comme la capacité :

> (4) de diviser selon des genres (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, 253d1[54])
> (5) et de ne pas prendre la même forme pour une autre, ni une <forme> qui est autre pour la même (μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτόν, 253d1-2).

---

53 Avec Diès, l'ancienne et la nouvelle OCT, nous suivons la correction de Wagner ἄττ' αὔτ' pour συνέχοντα ταῦτ' en 253c1.

54 Sur la traduction de κατά dans ce contexte, voir Muniz et Rudebusch (2018), 400 n. 15 et chapitre 2, *La division des techniques*.

Enfin, celui qui est capable de faire cela, à savoir qui est capable de faire (4) et (5), distingue suffisamment, perçoit adéquatement (ἱκανῶς διαισθάνεται) :

> (6) (A.1) une idée[55] unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée [ou : chaque unité restant à part] (κειμένου χωρίς[56]) (A.2) et de multiples <idées> mutuellement autres enveloppées de l'extérieur par une <idée> unique
>
> (B.1) et d'autre part [ou : et encore, et inversement] (αὖ) une <idée> unique connectée en une unité à travers de multiples totalités
>
> (B.2) et de multiples <idées> séparées parce que complètement discriminées
>
> (A.1) μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην,
> (A.2) καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας,
> (B.1) καὶ μίαν αὖ δι᾽ ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην,
> (B.2) καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· 253d5-e1[57]

Ces différents points ont été très discutés par les commentateurs. Il faut reconnaître que les mots de Platon peuvent se prêter à de nombreuses interprétations. Commençons notre discussion par une quasi-certitude : l'application du principe d'un mélange partiel au domaine des lettres ne sert pas seulement à faire sentir la nécessité d'une expertise pour déterminer quels éléments d'un domaine donné se mélangent à quels autres, elle permet également de comprendre comment s'opère le mélange dans certains domaines, comme celui des lettres et celui des genres. Le raisonnement inductif se double donc d'une analogie[58] : de même que certaines lettres, les voyelles, se distinguent des autres parce que, telles des liens, elles circulent à travers toutes et rendent possible la communication entre les autres lettres (253a4-7), de même doit-il y avoir certains genres qui, traversant tous les genres, les tiennent ensemble de telle sorte qu'ils soient capables de se mélanger (voir (2) ci-dessus, 253c1-2). Ces

---

55 Le terme « idée » (ἰδέα) est proche de celui de « forme » (εἶδος). Cependant, alors que le second insiste sur le statut ontologique de la réalité envisagée, le premier « met davantage en lumière son trait spécifique, sa singularité même, par quoi elle se démarque de tout le reste et détermine ce qui participe d'elle », comme l'écrit Teisserenc (2012), 108.

56 Sur les sens possibles de cette expression, voir Teisserenc (2007b), 257 n. 24 ; Teisserenc (2012), 110.

57 Traduction reprise de Dixsaut (2001b), 182, légèrement modifiée, notamment quant à la numérotation et l'articulation du passage. Nous justifierons plus loin dans le texte principal la numérotation et l'articulation adoptées.

58 Sur l'utilisation d'inductions et d'analogies dans les dialogues, voir Delcomminette (2013), 153-160.

genres qui traversent tous les autres et remplissent une fonction analogue aux voyelles ont été baptisés « genres-voyelles » par les commentateurs. Mais quel est le rôle de ces genres-voyelles ?

Une possibilité est de considérer les genres-voyelles comme les genres responsables de tout mélange et de toute séparation entre deux genres. Dans la mesure où la participation des genres entre eux peut s'exprimer au moyen du verbe « être » (par exemple : quand le changement participe au même, on peut dire qu'il est le même que lui-même, 256a7-8) et qu'inversement, la séparation entre deux genres s'exprime par la négation du verbe « être » (par exemple : la séparation entre l'être et tous les autres genres s'exprime par le fait que l'être n'est pas tous les autres genres, 257a4-6) et, nous le verrons, peut s'expliquer par le rôle de l'autre (par exemple : c'est la communauté avec l'autre qui rend le changement séparé du même, 256b2-3), les candidats les plus plausibles pour remplir ces rôles sont, respectivement, l'être et le non-être ou l'autre. Dans cette optique, les genres qui tiennent ensemble les autres de telle sorte qu'ils soient capables de se mélanger dont il est question au point (2) renvoient à l'être et ceux qui sont responsables de leur séparation dont il est question au point (3) renvoient au non-être ou à l'autre[59].

Néanmoins, cette interprétation est problématique à deux égards. Tout d'abord, elle implique une dissymétrie dans l'analogie proposée par l'étranger : il n'y a, en effet, pas de voyelle responsable de la séparation des consonnes qui pourrait correspondre au rôle joué par l'autre ou le non-être selon cette interprétation[60]. Ensuite, l'utilisation du pluriel au point (2) et au point (3) suggère qu'il y a plusieurs genres qui rendent les genres capables de se mélanger et qu'il y a plusieurs genres qui sont responsables de leur séparation. Or, selon l'interprétation à présent envisagée, il n'y a qu'un genre correspondant à chaque point, respectivement l'être et le non-être ou l'autre[61]. Si ces difficultés

59 Cette interprétation est défendue par Cornford (1935), 261-262 ; Trevaskis (1966), 108-116 ; Gómez-Lobo, (1977), 38, 39-40 ; Teisserenc (2007b), 236-241 ; Teisserenc (2012), 103-107 ; Crivelli (2012), 112-113, 116. Notons que les raisons avancées par ces commentateurs pour soutenir que l'être est le genre-voyelle responsable du mélange des autres genres et que l'autre ou le non-être est celui responsable de leur séparation peuvent différer entre elles et présenter des variations par rapport aux raisons invoquées dans le texte principal.

60 Comme le reconnaissent d'ailleurs Trevaskis (1966), 114 ; Gómez-Lobo (1977), 82 ; Notomi (1999), 234 n. 48 et Teisserenc (2007b), 240.

61 Comme le note Dixsaut (2001b), 166. Bluck (1975), 124 estime que l'étranger utilise le pluriel parce qu'il y a une pluralité de voyelles, mais que cela ne signifie pas qu'il y a une pluralité de genres-voyelles. Cette réponse, qui revient à admettre une dissymétrie supplémentaire dans l'analogie, ne nous semble pas satisfaisante, pas plus d'ailleurs que celle de Trevaskis (1966), 112, qui considère que l'étranger utilise le pluriel parce qu'il pense à n'importe quel verbe. Si les genres-voyelles désignent les verbes, les genres-consonnes renvoient probablement aux noms ; mais alors, y aurait-il encore une différence entre les

ne permettent pas, à elles seules, d'exclure totalement l'interprétation en question, elles nous paraissent néanmoins suffisamment sérieuses pour vouloir chercher une interprétation alternative du rôle dévolu genres-voyelles.

Sans nier que l'autre ou le non-être constitue un facteur de séparation entre les genres et que l'être soit un facteur de liaison entre eux, il est néanmoins possible d'adopter une lecture moins robuste de l'analogie des genres-voyelles. Relisons les propos de l'étranger : il ne dit pas que les voyelles constituent elles-mêmes les syllabes, mais que sans certaines d'entre elles (ἄνευ τινὸς αὐτῶν, 253a5), les consonnes ne pourraient communiquer et il ne dit pas que les genres qui traversent tout opèrent eux-mêmes les mélanges, mais seulement qu'ils rendent capables les genres qu'ils pénètrent de se mélanger (ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, 253c2). Tout ce que la lettre du texte affirme, semble-t-il, c'est que certains genres constituent les conditions nécessaires du mélange des genres et qu'en ce sens, ils ont un rôle analogue aux voyelles sans lesquelles la communication des consonnes est impossible[62]. Rien n'est dit, à ce stade, sur la fonction spécifique de ces genres, ni sur la façon dont ils sont nécessaires au mélange.

En anticipant quelque peu, nous pouvons pourtant tenter d'identifier les conditions *sine qua non* du mélange entre les genres ainsi que leurs fonctions respectives. Tout d'abord, pour opérer un mélange, il faut disposer d'une pluralité d'ingrédients à mélanger. Or, comme nous aurons l'occasion de le voir, d'après l'étranger, le même et l'autre conditionnent l'individuation de ces ingrédients : le même rend un genre identique à lui-même, tandis que l'autre rend un genre autre que les autres (voir 254d14-15 ; 254e4). Il est donc vraisemblable que le même et l'autre aient pour fonction de garantir qu'il y a bien une multiplicité différenciée à mélanger[63]. Encore faut-il cependant que s'opère la liaison entre les termes de cette multiplicité différenciée. Or, nous venons de voir que la participation des genres entre eux peut s'exprimer au moyen du verbe « être » et nous avons déjà vu que l'adverbe « réellement », qui désigne l'être, semble pouvoir s'insérer dans n'importe quelle phrase exprimant qu'un

---

principes, décrits ici, qui président à la combinaison des genres dans un raisonnement et ceux, décrits en 261d1-262e3, qui président à la combinaison des termes dans un énoncé ? Nier cette différence suppose qu'il faut maîtriser la dialectique, c'est-à-dire la science suprême, pour pouvoir produire un simple énoncé, ce qui paraît absurde.

62 Voir Bluck (1975), 119, 121-123 ; Dixsaut (2001b), 166, 174-175 ; Harte (2002), 151-155.

63 Pour se convaincre du fait que l'autre est bien un genre-voyelle qui conditionne, en garantissant la multiplicité différenciée des genres, la possibilité de leur *mélange*, on remarquera qu'en 259a3-6, l'étranger « lie explicitement le mélange mutuel des genres au fait que l'être et l'autre les traversent tous », comme l'écrit Dixsaut (2001b), 167. Quant au même, il communique lui aussi avec tous les genres et ce, nécessairement, voir 254e4 et 256a7-8.

mélange entre certains ingrédients a lieu[64]. Il semble donc raisonnable de supposer que c'est l'être qui assure cette fonction de liaison, qu'il est un ingrédient nécessaire à chaque mélange. Nous verrons que la suite du coup de force de l'étranger appuie cette supposition[65]. Il est également intéressant de noter que même si ces conditions sont chacune nécessaire, aucune n'est, à elle seule, suffisante pour que le mélange s'opère. Cependant, on ne peut exclure que le même, en tant qu'il assure l'identité des termes, l'autre, en tant qu'il assure leur différence, et l'être, en tant qu'il opère leur liaison, soient conjointement les conditions nécessaires et suffisantes du mélange des genres. Mais à nouveau, le texte ne permet pas de trancher avec certitude. Quoi qu'il en soit, inclure l'autre, le même et l'être parmi les genres-voyelles rendant possible le mélange présente au moins l'avantage de justifier l'utilisation d'un pluriel au point (2). Mais, dans cette hypothèse, comment comprendre les genres, évoqués au point (3), qui interviennent dans les séparations ou dans les divisions (ἐν ταῖς διαιρέσεσιν) ?

Tant que l'on traduit διαίρεσις par « séparation », la cause des séparations entre les genres ne peut être que le non-être ou l'autre. Toutefois, nous venons de voir que l'autre fait partie des genres-voyelles évoqués au point (2). Or les genres dont il est question au point (3) sont justement différents (ἕτερα, 253c3) de ceux évoqués au point (2)[66]. Pour résoudre ce problème, il suffit de traduire διαίρεσις non par « séparation », mais par « division »[67] et de repenser à ce qui s'est déroulé dans la première partie du *Sophiste*. En effet, dans la première partie de ce livre, nous avions soutenu que, pour diviser un genre envisagé du point de vue de son extension, c'est-à-dire une « totalité », le dialecticien choisit un couple de genres mutuellement exclusifs qui, mélangés avec le genre à diviser, déterminent sur celui-ci deux parties exhaustives et plus ou moins équivalentes d'un point de vue extensionnel[68]. Dans cette hypothèse, les genres qui sont la cause de la division des totalités au point (3) ne sont rien d'autre que ces différents couples de genres choisis par le dialecticien pour diviser un genre donné. Cette interprétation a, en tout cas, le mérite d'expliquer pourquoi l'étranger déclare qu'il vient de tomber sur la science des hommes libres

64 Voir ci-dessus *Première possibilité : l'absence de tout mélange*.

65 Voir ci-dessous *Preuve de la distinction entre l'autre et l'être, Troisième phase de l'argument*.

66 Comme le note Trevaskis (1966), 110.

67 *Pace* Gómez-Lobo (1966), 38 et Harte (2002), 152 n. 59 ; voir McCabe (2000), 220 n. 82 ; Mouze (2019), 158 ; Mouze (2020), 108.

68 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

(253c7-8) : le dialecticien est en effet libre de choisir les principes présidant à sa division[69].

Reprenons : l'accord et le désaccord des genres évoqués au point (1) consistent plus particulièrement en (2) la découverte des genres-voyelles conditionnant le mélange des genres et en (3) la division d'un genre considéré d'un point de vue extensionnel au moyen d'un couple de genres mutuellement exclusifs. La découverte des genres-voyelles constitue une partie du cœur du *Sophiste* ; la pratique de la méthode de division, sa coque. *Coque et cœur sont donc unis dans la description de la science dialectique*. Cette unité persiste dans la suite de la description de l'étranger. En effet, si la capacité de diviser en genres ou selon des genres dont il est question au point (4) est une référence immanquable à la méthode de division[70], la capacité d'éviter les fausses identifications et les fausses différences, voir le point (5), n'est pas l'apanage de cette méthode. Certes, c'est la pratique de la division qui, ultimement, permettra à Théétète de distinguer le sophiste et le sage alors qu'il les croyait identiques (268b11-c4, comparer 221d3-4), mais c'est la dialectique telle qu'elle est pratiquée au cœur du *Sophiste* (entre 254e2-255e7) qui permet de prouver la non-identité des cinq très grands genres[71]. L'unité de la dialectique telle qu'elle est pratiquée dans la coque et dans le cœur du *Sophiste* persiste donc au point (5). Mais qu'en est-il de la description, au point (6), de ce que le dialecticien discerne adéquatement ?

4.3 *Le discernement adéquat du dialecticien*

Le contexte immédiat, en particulier la division selon des genres, encourage à rapprocher la description du point (6) de la méthode de division. D'ailleurs le point (6) est introduit comme la perception adéquate résultant (οὐκοῦν, 253d5) de la capacité à diviser des genres[72]. En outre, nous avons vu qu'il n'est pas certain que l'analogie entre le rôle de certains genres et celui des voyelles de l'alphabet ait pour fonction d'indiquer que l'être et le non-être (ou l'autre) sont responsables, respectivement, de tout mélange et de toute séparation. Il est au contraire apparu que l'étranger se focalise sur les conditions nécessaires du mélange des genres et que celles-ci ne renvoient pas seulement au facteur de liaison qu'est l'être, mais englobent aussi le même et l'autre. En conséquence, il ne paraît pas nécessaire de lire le point (6) comme la description d'une

69 Voir Dixsaut (2001), 170-171. Nous reviendrons sur le sens de la liberté du dialecticien au point *La science des hommes libres* ci-dessous.

70 *Pace* Dixsaut (2001b), 157, *cf.* 264c1-2 et 267d5-6 ; Gómez-Lobo (1977), 41 ; Notomi (1999), 236.

71 Voir Moravcsik (1962), 52 ; Gómez-Lobo (1977), 41 ; Crivelli (2012), 117.

72 Notons également la récurrence du verbe πορεύεσθαι pour décrire la dialectique (253b11) et la méthode de division (264e1). *Cf.* Mouze (2020), 107.

compétence de « méta-division », dont les principes seraient la fonction prédicative de l'être impliquée dans tout mélange et la fonction de non-identité du non-être ou de l'autre impliquée dans toute séparation[73]. Il paraît au contraire plus naturel de lire le point (6) comme précisant ce que le dialecticien parvient à voir distinctement quand il divise[74].

La phrase (6) semble être structurée autour de αὖ, une particule qui la découpe en deux ensembles : (A) et (B) ci-dessus, eux-mêmes divisés en deux sous-ensembles séparés par *καί* : (A.1) et (A.2) ; (B.1) et (B.2) ci-dessus[75]. L'hypothèse de lecture privilégiée est que les objets dont il est question dans l'ensemble (A) sont ceux que le dialecticien perçoit adéquatement au début et au cours de sa division et que ceux dont il est question dans l'ensemble (B) sont ceux qu'il perçoit une fois la division accomplie. Dans ce qui suit, nous espérons démontrer progressivement la validité de cette hypothèse en déployant sa fécondité exégétique et sa cohérence interne.

Dans cette hypothèse, en (A.1), « l'idée unique complètement étendue à travers une multiplicité » désigne le genre dont part le dialecticien pour diviser, par exemple le genre de la technique ou de la puissance[76]. Quant à la multiplicité à travers laquelle cette idée unique est étendue, elle renvoie à l'extension de ce genre, par exemple toutes les techniques ou toutes les puissances qui participent de la technique ou de la puissance. Pourquoi chaque unité composant cette extension est-elle, en outre, « posée comme séparée » ? Car percevoir l'unité du genre n'implique pas que la multiplicité d'unités qu'il unifie soit dissoute[77]. Percevoir l'idée de la technique n'implique pas que toutes les techniques soient assimilées l'une à l'autre.

---

73 Comme le font Gómez-Lobo (1977), 36-47 ; Notomi (1999), 236-237 ; Teisserenc (2007b), 241-248 ; et Teisserenc (2012), 107-113. Qui plus est, alors qu'au moins un genre-voyelle du point (2) est étendu à travers tous les genres (διὰ πάντων), les idées dont il est question au point (6) sont étendues à travers des pluralités (διὰ πολλῶν), *cf.* Dixsaut (2001b), 228 ; Ionescu (2013), 56 ; Miller (2016), 333, 336. Cette discrépance constitue une autre raison pour ne pas projeter les genres-voyelles du point (2) sur les idées uniques dont il est question au point (6). Que l'enquête soit ultérieurement limitée aux très grands genres et non à tous les genres (254c2-4) ne change rien à l'affaire : si les idées uniques du point (6) reprenaient les genres-voyelles, l'étranger aurait dû dire qu'au moins certaines d'entre elles s'étendent, non pas à travers une pluralité de genres, mais à travers tous les genres.

74 Sur ce point, nous sommes en accord avec Cornford (1935), 266-268 ; Stenzel [1931] (1940), 96-106 ; Bluck (1975), 125-131.

75 Voir Stenzel [1931] (1940), 97 ; Teisserenc (2007b), 243 ; Teisserenc (2012), 109 ; Miller (2016), 322.

76 Voir Cornford (1935), 267.

77 Comme y insiste Dixsaut (2001b), 184.

Il faut reconnaître que la perception du genre à diviser qui est ici décrite résulte probablement moins de la division elle-même que du processus de rassemblement qui la précède et qui est décrit, dans le *Phèdre*, dans des termes très similaires à ceux utilisés en (A.1)[78]. Cependant, il demeure exact de dire que celui qui divise selon des genres doit pouvoir percevoir un genre à diviser. Mais qu'est-ce qui, exactement, est rassemblé par le dialecticien en vue d'être divisé ? Le génitif neutre ou masculin singulier (ἑνὸς ἑκάστου, 253d6) utilisé pour désigner les unités composant la multiplicité traversée par l'idée unique ne peut lui-même se référer à une multiplicité d'idées, car ἰδέα est un mot de genre féminin. Certains commentateurs considèrent donc que les unités rassemblées sous l'idée unique sont des particuliers sensibles[79]. Pourtant, dans la mesure où le coup de force ontologique de l'étranger concerne exclusivement les genres et les formes[80], et où, en *République* VI, 510b8-9 et 511c1-2, l'objet de la dialectique est conçu comme intelligible[81], une référence unilatérale à des particuliers sensibles semble hors de question. Mais alors, comment expliquer le génitif neutre ou masculin singulier en lieu et place du génitif féminin attendu pour une référence à une multiplicité d'idées ? Deux réponses

78 Comparer *Phèdre* 265d3-4 : « grâce à une vision d'ensemble, mener vers une forme unique ce qui est en mille endroits disséminé » (Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, traduction Robin [1933] (1970), 71-72 légèrement modifiée) et *Sophiste* 253d5-7 : « percevoir adéquatement une idée unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée » (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται). La différence est que le texte du *Phèdre* décrit le *processus* de rassemblement tandis que le *Sophiste* décrit ce que *voit* celui qui *a déjà* rassemblé. C'est peut-être pour cette raison que le *Sophiste* ne contient pas de rassemblement préalable à l'application de la méthode de division elle-même, comme le note Miller (2016), 326-329. Cependant, le *Sophiste* contient bien des rassemblements *au cours* du processus de division (219a10-c1 ; 219c2-9 ; 222c5-d2 ; 226b2-c9 ; 226e5-227a10 ; 267a10-b2 ; *cf.* Gill (2010), 186 n. 24 ; Crivelli (2012), 19). D'ailleurs, le passage du *Phèdre* sur la dialectique (265c8-266c1) ne nous paraît pas exclure de tels rassemblements ayant lieu au cours de la division.

79 Voir Campbell (1867), 145 et 146 ; Moravcsik (1962), 52 ; Runciman (1962), 62 ; Trevaskis (1967), 122 ; Bluck (1975), 126-127 et 131.

80 Comme le rappellent Cornford (1935), 267 n. 2 ; Stenzel [1931] (1940), 98-99 ; Dixsaut (2001b), 185. Il n'y a probablement pas de différence essentielle entre forme (εἶδος) et genre (γένος), du moins dans le *Sophiste*, voir Cornford (1935), 261 n. 1, 276 ; Bluck (1975), 133 ; Gómez-Lobo (1977), 31 n. 5 ; Notomi (1999), 234 n. 45 ; Fronterotta (2008), 187 n. 1. Mouze (2020), 74-80, 82 soutient que le terme γένος désigne, plus proprement que l'εἶδος, l'extension d'une forme, mais cela paraît peu plausible, dans la mesure où, comme nous le verrons (*cf.* ci-dessous *Introduction des cinq très grands genres*), trois des μέγιστα τῶν γενῶν, le même, l'autre et l'être ont nécessairement la même extension (à savoir, l'extension universelle) tout en étant distincts l'un de l'autre.

81 Voir Gómez-Lobo (1977), 42-43 ; Teisserenc (2007b), 246 ; Teisserenc (2012), 109-110.

semblent possibles. Soit ἑνὸς ἑκάστου renvoie en réalité à εἶδος en 253d1[82], soit Platon veut attirer l'attention sur le fait que le statut ontologique de ce qui est unifié ou rassemblé n'est pas le trait essentiel de cette étape[83].

La meilleure façon d'interpréter (A.2) sans redondance par rapport à (A.1)[84] consiste, selon nous, à comprendre « les multiples <idées> mutuellement autres » perçues adéquatement par le dialecticien comme les différents couples d'idées mutuellement exclusives qu'il utilise pour diviser l'idée issue du rassemblement (A.1) ou, plus généralement, pour diviser n'importe quelle idée à une étape quelconque de son raisonnement[85]. L'idée ainsi divisée serait « l'<idée> unique » par laquelle sont « enveloppées de l'extérieur » les multiples idées mutuellement autres, c'est-à-dire les couples d'idées mutuellement exclusives. La relation « d'enveloppement » (περιεχομένας, 253d8) ne paraît pas désigner la relation d'un genre à ses espèces. En effet, le changement et la stabilité sont chacun enveloppé par l'être (περιεχομένην, 250b9). Or, l'être a une nature tierce, qui est à côté (παρὰ ταῦτα, 250b8) et non au-dessus du changement et de la stabilité[86]. Il convient donc de soigneusement distinguer la relation d'« enveloppement », perçue par le dialecticien, de deux idées mutuellement exclusives par une troisième et la relation de subordination ontologique des espèces à un genre[87]. Cependant, ces deux relations ne sont pas sans lien, puisque l'enveloppement d'un couple d'idées mutuellement exclusives par une troisième idée est solidaire d'une communauté, d'un mélange de chaque membre du couple

82 *Cf.* les références données dans la note précédente.

83 Voir chapitre 2, *La division des techniques*. Voir aussi Dixsaut [1985] (2001), 333.

84 Il nous semble que Cornford (1935), 267 et Movia (1991), 312, en assimilant (A.1) et (A.2), succombent à cette redondance. Pour l'éviter, Stenzel [1931] (1940), 102-104 comprend l'idée unique de (A.1) comme l'autre ou le non-être dont l'effet séparateur serait une précondition du rassemblement qui aurait seulement lieu en (A.2). Quoique ingénieuse, cette interprétation introduit une grande hétérogénéité dans les différentes idées uniques dont il est question dans la phrase (6), *cf.* Gómez-Lobo (1977), 35 et Dixsaut (2001b), 224, tout en rendant difficilement compréhensible la position de la particule αὖ censée découper la phrase en deux sous-ensembles (A)-(B), comme l'a bien vu Miller (2016), 336-337. De plus, comme nous y avons déjà insisté à la n. 73, l'autre n'est pas étendu à travers une multiplicité, mais à travers *tous* les genres. Ajoutons encore que l'étranger fait explicitement la différence entre les genres qui pénètrent à travers tous les genres (διὰ πάντων) et ceux qui pénètrent à travers beaucoup ou une multiplicité d'autres genres (διὰ πολλῶν) en 254b10-c1.

85 Nous sommes rejoints sur ce point par Mouze (2020), 119.

86 Voir Dixsaut (2001b), 189.

87 La différence entre subordination ontologique et subordination dialectique est une des thèses centrales de l'interprétation de la méthode de division proposée par Delcomminette (2000), dont notre propre interprétation s'inspire largement. Le premier chapitre de la première partie de cet ouvrage (pp. 29-94) discute en détail la différence entre ces types de subordination et la place qu'elles occupent dans la division platonicienne.

avec l'idée qui les enveloppe (en 250b9-11, περιέχω et κοινωνία sont associés) et que le mélange d'un couple d'idées mutuellement exclusives avec une troisième idée peut déterminer sur l'extension de celle-ci deux parties disjointes, c'est-à-dire déclencher une division. Ces deux parties sont alors les espèces de cette idée ou de ce genre. Par exemple, l'enveloppement du changement et de la stabilité par l'être est solidaire d'une communauté, d'un mélange du changement et de la stabilité avec l'être qui implique lui-même la division exhaustive de l'extension de l'être en tout ce qui change et tout ce qui est stable (voir 250c12-d2), en êtres en devenir et réalités intelligibles. De la même façon, afin de diviser la technique, en l'occurrence le genre issu du rassemblement, le dialecticien doit percevoir « l'enveloppement » de l'acquisition et de la production par la technique, c'est-à-dire percevoir la communauté, le mélange de ce couple d'idées mutuellement exclusives (dans le texte « mutuellement autres ») avec la technique. La division de l'extension de la technique en techniques acquisitives et productives résulte de ce mélange.

En résumé, dans notre hypothèse de lecture, (A.1) et (A.2) décrivent les deux situations que perçoit le dialecticien « capable de diviser en genres ou selon des genres » au début et tout au long de sa démarche : une idée à diviser d'une part (A.1), des idées permettant de la diviser de l'autre (A.2). En (B.1) et (B.2) par contre, selon cette hypothèse, l'étranger décrit ce que perçoit le dialecticien au terme de sa démarche.

En particulier, « l'<idée> unique connectée en une unité à travers de multiples totalités » (B.1) que discerne le dialecticien est l'idée qu'il cherchait à définir au début de sa démarche. Comme nous l'avons vu dans le cas du pêcheur à la ligne (voir 221a7-c3) et comme nous le verrons dans le cas du sophiste (voir 268c5-d5[88]), l'unité de l'idée à définir est constituée, au terme de la division, par l'entrelacement ou la connexion des différents membres de droite des couples diviseurs choisis[89]. À cette interprétation, on a cependant objecté que l'idée à définir, le *definiendum* est déjà une unité et qu'elle n'a, par conséquent, pas besoin d'être connectée en une unité. On a également souligné que si l'étranger pensait en (B.1) à l'entrelacement de la pluralité des éléments du *definiens*, il aurait dû dire que ce sont ces éléments eux-mêmes qui sont « connectés » en une unité plutôt que l'idée unique (nous devrions par exemple lire συνημμένας au pluriel plutôt que συνημμένην au singulier)[90].

88 Voir aussi chapitre 9, *Récapitulatif.*

89 Voir Stenzel [1931] (1940), 99, 101, avec 93 ; Miller (2016), 324-326, 346 ; et ici-même chapitre 2, *La définition de la pêche à la ligne*.

90 Voir Gómez-Lobo (1977), 31-32, 35 ; Teisserenc (2007b), 246-247. Voir aussi les développements de Miller (2016), 325 n. 8, 346 autour de cette objection.

Il est toutefois possible de répondre que l'unité du *definiendum* est seulement présupposée ou posée au début de la recherche, mais que c'est le travail de définition ou d'explicitation du *definiens* qui fournit à l'idée à définir sa véritable unité ou du moins la confirme pour le dialecticien. Aussi, en déclarant que c'est l'idée elle-même qui est connectée en une unité (plutôt que les éléments du *definiens* qui la composent), l'étranger insiste sur le fait que l'unité de l'idée posée au début de la recherche se voit dialectiquement constituée par l'entrelacement survenant au terme du processus de division. Loin de dissoudre cette unité, le travail d'entrelacement de déterminations la compose et fait de l'idée, l'idée unique qu'elle est[91].

Qu'en est-il des « multiples <idées> séparées parce que complètement discriminées » (B.2) ? Elles renvoient à un autre aspect du résultat de la division. Au terme du processus de division, le dialecticien perçoit non seulement (B.1) que l'unité de l'idée à définir est constituée par l'entrelacement des éléments du *definiens*, mais (B.2) il distingue aussi pleinement l'idée qu'il voulait définir des autres idées avec lesquelles elle pouvait être confondue[92]. Ces autres idées, qui participent aux différents membres de gauche des couples diviseurs choisis, sont donc « séparées » de l'idée à définir parce que le processus de division les a « complètement discriminées », sous au moins un rapport, de l'idée à définir[93]. Par exemple, au terme de la définition de la pêche à la ligne, le dialecticien peut différencier la pêche à la ligne, sous au moins un point de vue, de n'importe quelle autre technique. Ou encore, à la fin du *Sophiste*, Théétète est capable de distinguer sans hésitation le sophiste et le sage (voir 268b11-c4). (B.2) décrit donc ce que perçoit celui qui est capable d'éviter les fausses identifications, ce qui était également, on peut le rappeler, la capacité décrite au point (5).

Cependant, relativement au point (5), nous avions souligné que la capacité d'éviter les fausses identifications renvoie non seulement aux résultats de la méthode de division, mais aussi, en même temps, aux résultats des preuves de non-identité des très grands genres qui font l'objet de la suite immédiate du *Sophiste* (254e2-255e7). Il est donc raisonnable de supposer que la perception décrite en (B.2) est également propre à celui qui est capable de discriminer

91 Sur le fait que l'entrelacement dialectique correspond à une idée unique, plutôt qu'à la complexité d'un état de choses, voir aussi chapitre 8, *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique*.

92 Voir Stenzel [1931] (1940), 99, 101 ; Miller (2016), 325-326, 346.

93 Il est également possible de lire qu'elles sont « complètement séparées parce que discriminées », en rapportant πάντῃ à χωρίς plutôt qu'à διωρισμένας, *cf.* la discussion de Dixsaut (2001b), 195.

les très grands genres et de ne pas les identifier l'un à l'autre[94]. Une fois de plus, la description de la science dialectique proposée par l'étranger se réfère à la méthode de division et simultanément à la dialectique telle qu'elle est pratiquée dans le cœur du *Sophiste*. D'ailleurs, cette double référence joue probablement également au point (A.2). Dans notre hypothèse de lecture, (A.2) décrivait en effet le rapport dialectique qui intervient entre un genre à diviser et un couple de genres diviseurs. Or la relation entre l'être, d'une part, et le changement et la stabilité, de l'autre, fournit un excellent exemple de ce rapport. Comme, dans la section suivante, nous verrons que le changement, la stabilité et l'être sont des très grands genres, (A.2) peut fonctionner également comme une référence aux relations entre les très grands genres.

La référence simultanée à la méthode de division et à la dialectique telle qu'elle est pratiquée dans le cœur du *Sophiste* atteint son paroxysme dans la phrase qui conclut et reprend le point (6). L'étranger déclare que :

> (7) cela [c'est-à-dire percevoir adéquatement les quatre situations décrites au point (6)] revient à savoir discerner selon le genre, la manière dont <les formes>, chacune prise à part[95], peuvent communiquer et la manière dont elles ne le peuvent pas
>
> τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι (253e1-2)

Cette conclusion anticipe clairement la dialectique du cœur du *Sophiste*, moins cette fois les preuves de non-identité entre les très grands genres que l'examen de leur communauté. Au cours de cet examen, l'étranger exposera en effet comment, en un sens, le changement communique avec le même et comment, en un autre, il ne communique pas avec le même (voir 256a10-b4) : cette exposition est manifestement une illustration de la capacité à discerner la manière dont un genre peut communiquer et la manière dont il ne le peut pas[96]. Mais le fait que ce passage anticipe la suite du *Sophiste* n'invalide

94 En ce sens, voir Dixsaut (2001), 200.

95 Ἕκαστα renvoie sans doute à des εἰδή sous-entendus, *cf.* Teisserenc (2007b), 258 n. 29 ; Teisserenc (2012), 113 n. 2, comme c'était peut-être déjà le cas en (A.1). Voir, dans le texte principal, notre analyse de (A.1).

96 Comme le note Gómez-Lobo (1981), 81. Par ailleurs, la capacité de détecter les rapports selon lesquels une chose est capable de communiquer et selon lesquels elle ne le peut pas est opposée, en 259c9-d7, aux identifications sophistiques qui oblitèrent la précision des rapports de communication, *cf.* Dixsaut (2001), 204 n. 1. Le fait que l'étranger clôture son coup de force ontologique en rappelant la capacité de discernement décrit au point (7) indique donc très probablement que ce discernement joue un rôle dans ce coup de force ontologique.

pas le principe d'après lequel le point (6) se réfère à la méthode de division[97]. D'abord parce que la capacité de discerner (διακρίνειν) dont il est question au point (7) a été rapprochée, antérieurement dans le *Sophiste*, de l'opération de division (διαίρεσις)[98]. Ensuite, parce que nous verrons que l'étranger comprend la façon dont le changement est le même et la façon dont il n'est pas le même comme des cas de participations, de mélanges avec des formes. Si le changement est le même, c'est parce qu'il participe au même et s'il n'est pas le même, c'est parce qu'il participe à l'autre relativement au même (*cf.* 256a10-b4). Le discernement dont il est question au point (7) renvoie donc non seulement à la suite du *Sophiste*, mais toujours aux mélanges des genres. Or nous avons fait l'hypothèse selon laquelle la méthode de division repose, elle aussi, sur le mélange de genres[99]. La seule différence entre le mélange des genres ayant lieu lors d'une division et le mélange du changement et du même est que ce dernier mélange ne conduit pas à la division du changement, mais à son individuation. Cependant, dans les divisions dichotomiques comme dans les relations entre les très grands genres, il en va bien d'une communauté et d'un mélange de formes. Par conséquent, si les différentes manières dont peut ou ne peut pas communiquer une forme évoquées au point (7) ont bien une portée anticipatrice, rien n'empêche qu'elles renvoient en même temps au mécanisme présidant à la méthode de division, c'est-à-dire le mélange et la communauté des formes entre elles[100].

4.4 *Pourquoi la description de la dialectique est-elle si difficile ?*

Tout ce passage consacré à la dialectique est, sans conteste, extrêmement difficile. Sa difficulté s'explique d'abord par son caractère anticipatoire[101] : les genres-voyelles, auxquels le point (2) renvoie et qui sont attendus par l'analogie avec les voyelles, n'ont pas encore été identifiés ; la non-identité des très grands genres, à laquelle les points (5) et (B.2) font (entre autres) allusion, doit encore être prouvée ; enfin, les résultats étonnants de la communauté des très grands genres n'ont pas encore obligé à dégager les multiples rapports,

97 Contrairement à ce que croit Gómez-Lobo (1981), 81.

98 Voir Cornford (1935), 263 n. 1 ; chapitre 1, *Les multiples apparences du philosophe*.

99 Nous avons fait cette hypothèse au chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique* lorsque nous avons supposé que la division de l'extension d'un genre est déclenchée, sur le plan intensionnel, par le mélange du genre à diviser avec un couple de genres mutuellement exclusifs.

100 Ionescu (2013), 42, 59 conclut également que la description de la dialectique dans le *Sophiste* renvoie simultanément aux divisions et aux relations entre les très grands genres. Cependant, son analyse des détails du texte (voir ses pp. 56-59) est très différente de la nôtre.

101 Point qu'ont bien vu Gómez-Lobo (1977), 36, 40 et Notomi (1999), 235.

annoncés au point (7), selon lesquels une chose peut et ne peut pas communiquer avec les autres. Il y a cependant une autre raison pour laquelle ce passage consacré à la dialectique est si difficile. Comme le dit Théétète, la science qui étudie le mélange des genres, que l'étranger identifie comme la dialectique, est la science suprême (253c4-5 ; cf. *République* VII, 534e2-535a2). Cette suprématie se manifeste notamment dans la capacité qu'a le dialecticien de prendre les autres systèmes techniques et scientifiques comme objet d'étude[102]. Le dialecticien est, en effet, capable de faire des analogies entre les différentes sciences et techniques, de les rassembler sous un genre commun, de définir ou d'expliciter ce qui fait la spécificité de l'une d'entre elles, tout en la séparant de toutes les autres. Mais si la dialectique est cette science capable de prendre les autres sciences comme objet d'étude, il n'y a ni science ni point de vue méta-dialectique capable de prendre la dialectique elle-même pour objet d'étude. En tant qu'elle est la science suprême, la dialectique n'admet pas d'extériorité et n'autorise pas un point de vue extérieur qui en décrirait, une fois pour toutes, les principes[103]. Rien d'étonnant dès lors à ce que, quand Platon entreprend malgré tout de la décrire, le texte se fasse obscur et difficile. D'ailleurs, à bien y réfléchir, l'obscurité de cette description a pour vertu de renvoyer celui qui cherche à la dissiper à toutes les façons dont la dialectique a été pratiquée et se pratiquera encore dans le *Sophiste* ou même dans d'autres dialogues de Platon. Ce n'est qu'en se référant à la pratique de la dialectique que la description de ses principes peut s'éclaircir[104]. Notons, en outre, que l'impossibilité principielle d'une description extérieure de la science dialectique et la nécessité d'une référence constante à la pratique de cette science peut nous amener à douter que Platon ait voulu réserver au *Philosophe* l'explicitation des relations entre les formes[105]. À lire attentivement le passage du *Sophiste* qui suit immédiatement la description de la dialectique, ce doute ne peut d'ailleurs que se renforcer puisque l'étranger, loin d'affirmer catégoriquement qu'il consacrera au philosophe une recherche similaire à celle qu'il consacre au sophiste, déclare que l'être est le lieu où nous trouverons le philosophe, *si nous*

102 Voir McCabe (2000), 215-220, qui a tort, à notre avis, de restreindre cette réflexivité à (ce que nous avons appelé) l'ensemble (B) du point (6). Si l'idée unique dont il est question en (A.1) désigne bien le genre dont part le dialecticien pour diviser, alors l'idée de technique peut être une telle idée unique. Or il est clair que rassembler les différentes techniques sous le genre de la technique est déjà une opération réflexive, une façon de prendre les autres systèmes techniques et scientifiques comme objet d'étude.

103 Voir chapitre 2, *Pratique de la méthode et nécessité d'un paradigme*.

104 Sur ce point, on lira Delcomminette (2006), 92 ; Delcomminette (2013), 149, 161-162.

105 Comme le croit Cornford (1935), 268.

le cherchons (253e8) et promet une explicitation plus claire du personnage, *à condition que nous le voulions encore* (254b4)[106].

4.5 *La science des hommes libres*

Avant de reprendre le fil du coup de force ontologique de l'étranger, revenons un instant sur le fait que le philosophe dispose de la science des hommes libres (253c7-8). Nous l'avons vu : le philosophe est libre parce qu'il peut choisir librement les principes, en fait les genres ou les idées, au moyen desquels il divise un genre donné[107]. La liberté du dialecticien, cependant, s'étend également au choix du genre dont il part pour effectuer sa division. C'est du moins ce qu'il est possible de déduire d'une remarque de l'étranger sur la façon dont le sophiste s'accoutume au non-être, son « refuge ». D'après l'étranger, c'est par routine (τριβή) que le sophiste s'est adapté au non-être (254a5). Or la routine, dans les dialogues de Platon, s'oppose généralement à l'art (τέχνη)[108]. Le sophiste, contrairement à ce que pensait Théétète (221d1-6[109]), n'a donc pas d'art[110]. Pourtant, l'étranger parviendra à définir son art à la fin du *Sophiste*. Et dans le *Politique*, il s'accordera avec le jeune Socrate pour dire que le politique, comme le sophiste, doit être placé parmi les savants (*Politique* 258b3-5). Nous verrons, dans le dernier chapitre de cet ouvrage, que la technique du sophiste repose en réalité sur l'ignorance ou l'opinion plutôt que sur le savoir ou sur une forme de pratique rationalisée, ce qui rend paradoxal son statut de technique. Il n'empêche que la liberté du dialecticien est telle que la non-conformité de son point de départ, la technique, n'invalide pas la vérité de son raisonnement. Il n'y a là rien qui doive nous étonner, puisque nous savons maintenant que le critère de la vérité d'un raisonnement dialectique réside dans sa cohérence interne plutôt que dans la correspondance de son point de départ avec le monde de l'apparence[111]. Pour reprendre les termes de l'étranger : si l'idée de l'être est

106 Ce doute de l'étranger est également noté par Notomi (1999), 239 et Heidegger [1924-25] (2001), 501-502.

107 Cette liberté ne doit, pour autant, pas être confondue avec de l'anarchie ni avec le règne de l'arbitraire, voir chapitre 2, *La division des techniques*.

108 Cf. *Gorgias* 463b3-4 ; *Phèdre* 260e4-5 ; *Philèbe* 55e1-56a2 ; Campbell (1867), 146-147 ; Benardete (1984), II. 146.

109 Voir aussi chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

110 Voir Brown (2010), 155, 164-168. L'usage, par l'étranger, du terme τριβή pour décrire l'activité du sophiste (en 254a5) semble donc aller contre l'affirmation de Beere (2019), 157 n. 9, 183 selon laquelle l'étranger ne remet jamais en question dans le dialogue l'attribution d'une technique au sophiste.

111 Voir, pour la cohérence du *logos* dialectique, chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Purification des vices de l'âme* et *Récapitulatif* ; pour la cohérence pragmatique, nos analyses de la critique des mythologies dans le chapitre 6.

bien ce à quoi le philosophe applique toujours ses raisonnements (254a8-9), sa liberté ne *s'arrête pas à l'être* ou mieux, ce sont ses raisonnements qui sont décisifs pour l'être qu'il définit[112]. Il est donc permis à l'étranger d'explorer pleinement l'erreur de Théétète sur le sophiste, de partir de l'idée de technique et d'arriver à un résultat tout aussi vrai (consistant à faire de la sophistique une technique paradoxale), du moins dialectiquement, que s'il était immédiatement parti de l'opinion droite selon laquelle le sophiste possède une routine. À vrai dire, cette erreur d'appréciation, cette erreur d'apparence est sans doute même plus féconde que si le point de départ avait été la routine. En tout cas, le détour qu'elle force à effectuer est l'occasion de refonder l'ontologie et d'assurer la possibilité de la fausseté[113].

D'ailleurs, en accord avec ce qu'il avait déjà laissé entendre au moment de diviser la purification (*cf.* 228c4[114]), l'étranger insiste dans notre passage sur le rapport entre la cohérence interne du raisonnement dialectique (sa vérité) et l'âme du dialecticien. Il précise en effet que la capacité dialectique est le propre de celui qui philosophe en *toute pureté* et en *toute justice* (253e5). Cette précision signifie que l'âme du philosophe n'est gangrénée par aucun des deux vices que l'étranger a distingués (*cf.* 227d13-229a11) : elle n'est ni défigurée par l'ignorance ni malade d'injustice, mais elle est mesurée et stable. Nous suggérons que *c'est justement la cohérence des raisonnements du dialecticien qui confère à son âme la stabilité qui la rend juste et la mesure qui la rend belle*. En entrelaçant des idées proportionnées les unes aux autres dans un *logos* dialectique, le dialecticien détermine pleinement l'idée qu'il se donne à penser. Dès lors, les opinions et les jugements mobilisant cette idée pleinement déterminée seront eux-mêmes pleinement déterminés et explicités, si bien qu'ils ne risqueront plus d'abriter des contradictions qu'une réfutation pourrait mettre au jour. Clarifier le sens d'une idée grâce au raisonnement dialectique permet de mobiliser cette idée de façon cohérente dans des jugements, de dissoudre les conflits entre des opinions et, par conséquent, d'embellir l'âme. Comme, en outre, la beauté et la mesure de l'âme sont, pour l'étranger, la condition d'un véritable bonheur (230d7-e5), la clarification d'une idée grâce au raisonnement dialectique parait finalement être dans le *Sophiste* une condition nécessaire du bonheur[115].

112 Voir les très belles analyses de Dixsaut [1985] (2001), 334.

113 Nous reviendrons en détail sur le statut technique de la sophistique à la fin de la section *Transition* du chapitre 9.

114 Et chapitre 3, *Purification des vices de l'âme*.

115 Pour une exploration du lien entre la cohérence et le désir du bien conçu comme unité de la vérité, de la beauté et de la mesure, voir Delcomminette (2013b), 142-147.

5 L'être n'est pas

Après avoir démontré que certaines choses acceptent de se mélanger, tandis que d'autres ne l'acceptent pas, après avoir appliqué ce principe d'un mélange partiel au domaine des genres et avoir décrit la dialectique comme la science permettant de déterminer quels genres consentent à se mélanger avec lesquels, et comment ces mélanges s'opèrent, l'étranger en revient à son coup de force ontologique et à la capture du sophiste (254b4-6). Son raisonnement s'ouvre sur une « préface » (254c1-d2). Une lecture attentive de cette préface peut s'avérer extrêmement utile, nous semble-t-il, pour comprendre la progression argumentative qui va être suivie.

L'étranger commence par une limitation méthodologique : pour ne pas se laisser troubler par la multiplicité des formes, il vaut mieux en choisir quelques-unes parmi celles que l'on appelle les plus grandes (254c3-4). Il indique ensuite deux étapes : étudier d'abord de quelle sorte ou « quelles » (ποῖα, 254c4) sont chacune de ces formes choisies parmi les plus grandes, examiner ensuite la façon dont elles sont susceptibles de communiquer les unes avec les autres (254c4-6). Il semble raisonnable de supposer que ces deux étapes annoncent, d'une part, l'introduction des cinq très grands genres et les preuves de leur autonomie respective (254d4-255e7) et, d'autre part, l'étude de la façon dont le changement se mélange avec les quatre autres très grands genres (255e11-256d10)[116]. Or l'introduction de cinq très grands genres distincts et l'étude des possibilités de combinaison de l'un d'entre eux avec les quatre autres aboutiront, à leur tour, à mettre en évidence en quel sens l'être n'est pas (257a4-7). Tel est donc, semble-t-il, le premier moment du coup de force de l'étranger, son premier objectif : « forcer » l'être, de quelque façon, à ne pas être.

Mais ce n'est pas tout ce que révèle l'étranger dans cette préface : les deux étapes qu'il vient d'annoncer doivent permettre, sinon de saisir avec une pleine clarté l'être et le non-être, du moins de soutenir « sans dommage » (ἀθῴοις, 254d2), c'est-à-dire, sans doute, de manière cohérente et non-paradoxale, que le non-être est réellement non-être (254c6-d2). Il s'agit là du second moment du coup de force de l'étranger, l'objectif qui clôturera sa démonstration (258c2-3) : « forcer » le non-être, sous certaines conditions, à être[117].

116 Cette lecture du programme de l'étranger est proposée par Gill (2015). Introduire les cinq très grands genres et démontrer leur autonomie respective permet en effet de savoir « de quelle sorte » ou « quels » ils sont, tandis que l'étude des possibilités de combinaison du changement peut être considérée comme un cas paradigmatique de l'examen des possibilités de communication entre les très grands genres.

117 Pour rappel, l'expression « coup de force ontologique » provient de βιάζεσθαι en 241d6-7. Dans ces lignes, les deux tâches que nous venons de distinguer sont explicitement mentionnées.

La préface de l'étranger dessine donc bien les contours qu'il nous faut suivre. Dans la présente section, nous nous concentrerons sur la mise en évidence du non-être de l'être et sur les deux étapes que cette mise en évidence comporte : l'introduction de cinq très grands genres et les trois preuves permettant d'établir qu'il s'agit bien de cinq genres distincts (254d4-255e7[118]) ; l'étude de la façon dont le changement se combine avec les quatre autres très grands genres permettant *in fine* de comprendre en quel sens l'être n'est pas (255e11-257a12[119]). Dans la section suivante, il s'agira de comprendre le second moment du coup de force de l'étranger : la démonstration de l'être du non-être (257b1-258c6)[120].

5.1 *Les cinq très grands genres*

5.1.1 Introduction des cinq très grands genres

L'étranger estime que les genres dont il a été question jusqu'ici, à savoir l'être, le changement et la stabilité sont des genres très importants (254d4-5)[121]. Il rappelle ensuite que le changement et la stabilité ne se mélangent pas entre eux (254d7-8, *cf.* 252d2-11). Plus haut dans ce chapitre[122], nous avons vu que la stabilité qui caractérise le changement considéré en tant que genre oblige à qualifier cette assertion : l'étranger veut probablement dire qu'il y a au moins un rapport sous lequel le changement et la stabilité ne se mélangent pas. Nous

118 Voir ci-dessous *Les cinq très grands genres*.

119 Voir ci-dessous *Les possibilités de communication du changement*.

120 Sur cette articulation du texte, voir Cornford (1935), 289 ; Lewis (1975), 91 ; Crivelli (2012), 218. Frede (1967), 9 ; Frede (1992), 402-403 propose une autre lecture. Il estime qu'entre 251a5 et 255e7, l'étranger traite du problème de l'être et qu'entre 255e7 et 259c5, il traite du problème du non-être. Cette façon de comprendre la progression argumentative semble contredite par l'articulation proposée par l'étranger en 254c4-6 : les preuves de non-identité des très grands genres n'y sont pas présentées comme donnant lieu à une solution au problème de l'être, mais plutôt comme une étape préalable à un traitement non-paradoxal du non-être.

121 Nous choisissons de traduire μέγιστα τῶν γενῶν (254d4) par un superlatif absolu, car cette expression renvoie à προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα (254c3-4), c'est-à-dire à la sélection de *certaines* parmi les formes qui sont dites très ou les plus importantes. La liste des cinq genres qui va être donnée ne semble donc pas être exhaustive, c'est pourquoi il est préférable d'éviter la traduction « les plus importants », qui paraît exclure qu'il y ait d'autres genres de cette importance. L'unité par exemple, qui n'est pas reprise dans la liste du *Sophiste*, fait également figure de candidate au titre de μέγιστον γένος. Sur ce choix de traduction, voir Cornford (1935), 273-274 n. 2 ; Lewis (1975), 139 n. 12 ; Nehamas [1982] (1999), 219 n. 11 ; Crivelli (2012), 117 n. 42 ; Teisserenc, (2012), 114. Remarquons encore que l'étranger parle d'abord de *formes* très importantes (en 254c4, ἄττα est mis pour εἰδῆ), puis de *genres* très importants (en 254d4), ce qui corrobore l'hypothèse de la synonymie de ces termes, voir Cornford (1935), 276 n. 1 ; Vlastos [1970] (1981), 271 n. 3 et ici-même n. 80.

122 Voir ci-dessus *Deuxième possibilité : le mélange intégral*.

reviendrons sur cette question décisive dans un instant[123]. L'étranger, quant à lui, poursuit en notant que l'absence de mélange entre le changement et la stabilité contraste avec le mélange de l'être et de ces deux genres. Le fait que le changement et la stabilité *sont* tous les deux manifeste incontestablement ce mélange (254d10). Toutefois, comme il a précédemment été établi, le mélange entre l'être et ces deux genres, l'affirmation du fait que le changement et la stabilité sont tous les deux n'implique nullement l'identité de l'être avec un de ces deux termes (voir 250a8-c2[124]). L'être est donc bien un troisième genre à côté du changement et de la stabilité (254d12-13)[125].

S'il y a trois genres, chacun d'eux est autre que les deux autres, mais le même que lui-même (254d14-15, cf. *Théétète* 185a11-12). Le sens causal de cette phrase (οὐκοῦν, 254d14)[126] confirme ce qui nous suggérions en étudiant la description de la dialectique[127] : l'autre et le même remplissent bien le rôle de conditions d'individuations des genres préalables à leur mélange. C'est à ce titre qu'on peut les qualifier de « genres très importants » et, également, de « genres-voyelles ». Leur caractère « très important » dérive donc moins du rôle qu'ils ont joué dans la tradition philosophique (ou dans l'interprétation platonicienne de la tradition philosophique), comme c'est le cas pour le changement et la stabilité, que de leur caractère universellement participé et du rôle qu'ils jouent dans l'individuation de la nature de chaque forme[128], ce qui ne veut pas dire, nous le verrons immédiatement, que le même et l'autre sont des propriétés qu'une forme possède simplement en tant que forme[129].

Une question se pose cependant : le même et l'autre (τό τε ταὐτὸν καὶ θάτερον) sont-ils bien eux-mêmes deux genres, distincts de l'être, du changement et de la stabilité, quoique toujours nécessairement mêlés à eux, ce qui fait alors cinq très grands genres à considérer ; ou bien le même et l'autre ne sont-ils que d'autres noms pour l'un des trois premiers très grands genres (254e2-255a2) ? L'hésitation de Théétète face à cette question (255a3) encourage l'étranger à

---

123 Voir ci-dessous *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

124 Et chapitre 6, *L'aporie finale*.

125 Dans le paragraphe qu'on vient de lire, le passage 254d7-13 est traité comme une introduction aux preuves permettant de distinguer l'autre et le même comme quatrième et cinquième très grands genres. Notons cependant qu'il est possible de lire ce passage comme une nouvelle preuve de la distinction entre le changement, la stabilité et l'être. La preuve serait la suivante (*cf.* Moravcsik (1992), 183-184) : l'être a une propriété que n'ont pas le changement et la stabilité, à savoir la capacité de se mélanger avec eux, donc l'être est un genre distinct du changement et de la stabilité.

126 Noté par Cordero (1993), 259 n. 294.

127 Voir plus haut *Les genres-voyelles …*

128 Voir Teisserenc (2012), 114.

129 Voir *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

fournir des preuves permettant de distinguer le même et l'autre du changement, de la stabilité et de l'être. L'étranger développe trois arguments : le premier permet de distinguer le changement du même et de l'autre ainsi que la stabilité du même et de l'autre (255a4-b7) ; la second permet de distinguer le même de l'être (255b8-c8) ; le troisième de distinguer l'autre de l'être (255c9-e2).

Avant d'examiner ces arguments en détail, il est remarquable que Platon cherche à établir la différence entre l'être, le même et l'autre, en dépit du fait que ces formes ont, sans doute nécessairement, la même extension, c'est-à-dire une extension universelle[130]. La simple existence de cette tentative invalide, semble-t-il, toute réduction des formes, des idées ou des genres platoniciens à leurs extensions et à des classes[131]. On peut également noter que ces preuves de non-identité entre les très grands genres présupposent, en un certain sens, le caractère opératoire de l'autre et du même, puisqu'il s'agit au fond de se demander si l'être est le même que l'autre, que le même, ou, au contraire, s'il est autre que l'autre, que le même. Platon évite néanmoins de telles formulations circulaires en recourant à une variante du terme « autre » (ἄλλω en 254e4 au lieu d'ἕτερον)[132] ou en se demandant, non pas si deux genres donnés sont les mêmes ou autres, mais s'ils doivent être considérés comme un (255b8-9), si les noms de ces genres ne s'appliqueraient pas en réalité à un seul genre (255c9-11).

5.1.2 Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même

Le changement participe au même et à l'autre. La stabilité également (255b3, *cf.* 254d14-15). Supposons que le même ou l'autre et la stabilité ne fassent qu'un. Alors, puisque le changement participe au même et à l'autre, il participerait à la stabilité et serait stable (255a10). Supposons, alternativement, que le même ou l'autre et le changement ne fassent qu'un. Dans ce cas, puisque la stabilité participe au même et à l'autre, la stabilité participerait au changement et changerait (255a10). Comme ces deux conclusions[133] sont impossibles, le changement et la stabilité sont distincts du même et de l'autre.

---

130 Sur la dimension nécessaire de ce caractère co-extensif, voir Van Fraassen (1969), 496.

131 *Cf.* Heinaman (1981), 64 n. 4 ; Moravcsik (1992), 186 ; Brown (2010), 156 n. 12 ; Muniz et Rudebusch (2018), 396-397. Insister sur la dimension intensionnelle des formes platoniciennes n'implique cependant pas qu'elles ne puissent être *envisagées* du point de vue de leur extension, notamment quand il s'agit de les diviser, *cf.* Delcomminette, (2000), 69-70 et chapitre 2, *La division des techniques*.

132 Pour la synonymie d'ἕτερον et d'ἄλλο, voir *Parménide* 164b9-10.

133 Le fait qu'il s'agit ici de deux conclusions résultant de deux suppositions distinctes, plutôt que d'une conclusion unique composée de deux membres conjoints résultant de la supposition unique que l'autre et le même ne sont pas distincts *et* du changement *et* de la stabilité, transparaît dans l'utilisation de la particule αὖ en 255a10, voir Crivelli (2012),

Sans plus de précision, cet argument recèle une difficulté. En effet, le changement, en tant que genre, est un objet de connaissance. Or, comme il a été démontré dans le chapitre précédent, les objets de la connaissance sont stables selon l'étranger[134]. Il n'est dès lors pas impossible de conclure à la stabilité du changement et l'étranger ne peut pas légitimement rejeter l'hypothèse selon laquelle la stabilité et le même ou l'autre ne font qu'un. Cette difficulté n'est pas neuve. Nous l'avons déjà rencontrée en examinant l'argument avancé pour rejeter l'hypothèse du mélange intégral[135]. Nous avions signalé alors que, pour rejeter l'hypothèse du mélange intégral, il suffit en réalité d'un sens dans lequel il est impossible que le changement soit stable. Cependant, nous avions remis à plus tard le soin de déterminer lequel. Le moment est venu de résoudre ce problème. En quel sens est-il impossible pour le changement d'être stable ?

Les commentateurs ont rivalisé d'ingéniosité pour répondre à cette question. Pour certains, le terme « changement » dans « le changement est stable » ne se réfère pas au genre du changement, mais à tout ce qui change. Dans cette hypothèse, le sujet de la prédication n'a pas pour fonction de nommer un genre, mais de généraliser ses instances[136]. Or si, en tant que genre, le changement est stable, il est bel et bien impossible pour ce qui change d'être stable, du moins sous le même rapport et en relation avec les mêmes choses.

Pour d'autres, la solution réside dans une distinction entre deux façons d'être quelque chose : une façon pour *x* d'être *y* consisterait à posséder *y* comme un attribut ou une propriété (πάθος) ; l'autre façon consisterait à posséder *y* comme nature (φύσις), ce qui impliquerait l'identité entre *x* et *y*[137]. Quand l'étranger suppose qu'il est impossible pour le changement d'être stable,

---

133. La lecture qui privilégie une supposition unique est défendue par Teisserenc (2007b), 260-261 n. 39 et Teisserenc (2012), 115.

134 Voir chapitre 6, *Reprise de la discussion : les exigences du philosophe.*

135 Voir ci-dessus *Deuxième possibilité : le mélange intégral.*

136 Hypothèse proposée par Bluck (1975) ; 113-114, 142 ; Bostock (1984), 107 avec 104 ; Kostman (1989), 346. À l'adjonction d'un opérateur modal près, il s'agit de la fameuse « prédication paulinienne » proposée par Vlastos, dans Vlastos [1970] (1981), 270-274. Une toute autre façon de formuler cette solution consisterait à dire que Platon évolue ici sur un plan strictement « ontique », et non pas encore « ontologique », voir Heidegger [1924-25] (2001), 487.

137 Sur cette distinction, voir Frede (1967), 30-35 ; Crivelli (2012), 122-130 ; Leigh (2012), 1-2 et 17-21. Les deux premiers commentateurs cités interprètent cette distinction sur un mode formel : le premier distingue deux *usages* du verbe « être » et le second deux *lectures* de certaines phrases. La dernière commentatrice introduit cette distinction sur un mode matériel et insiste sur le fait c'est une seule et même propriété qui est, dans un cas, possédée comme un attribut et dont la nature, dans l'autre cas, est constituée par le sujet (la forme) qui l'est.

il faudrait comprendre non pas qu'il est impossible pour le changement de posséder la stabilité comme attribut, mais plutôt qu'il est impossible pour le changement de posséder la stabilité comme nature et d'être identique à elle.

La première solution laisse néanmoins sceptique : l'étranger n'a plus quitté le domaine des genres depuis qu'il a appliqué le principe d'un mélange partiel à ce domaine. Pourquoi traiterait-il subitement de ce qui instancie ces genres[138] ? En outre, une des prémisses de son raisonnement, celle d'après laquelle le changement et la stabilité participent au même et à l'autre (255b3), concerne certainement le genre du changement et de la stabilité et non pas tout ce qui change, puisque cette prémisse est une reprise partielle de la conclusion selon laquelle le changement, la stabilité et l'être sont, chacun d'eux, autre que les deux autres et le même que lui-même (254d14-15). Or, dans cette conclusion, le changement, la stabilité et l'être sont bien considérés comme des genres (ce sont même des genres très importants !)[139].

En faisant intervenir la notion de nature, la deuxième solution est sur la bonne piste. Cependant, elle se heurte également à une difficulté. En effet, la prémisse d'après laquelle le changement et la stabilité participent au même et à l'autre (255b3) ne peut pas être interprétée comme signifiant que le changement et la stabilité possèdent le même et l'autre comme nature[140]. En effet, si l'étranger voulait dire que le changement et la stabilité possèdent le même et l'autre comme nature, le changement et la stabilité seraient identiques au même et à l'autre, ce qui est précisément le contraire de la conclusion recherchée par l'argument[141].

Pour comprendre l'argument, partons des mots effectivement employés par l'étranger. D'après lui, si le changement ou la stabilité n'était pas distinct du même ou de l'autre :

138 Voir O'Brien (1995), 105.

139 *Pace* Bluck (1975), 136-137, *cf.* Bostock (1984), 108-109 ; van Eck (2000), 57 et 63 ; Crivelli (2012), 122. S'il était question, dans cette dernière conclusion, de ce qui instancie ces genres, alors, par exemple, tout ce qui est stable serait autre que tout ce qui est, ce qui est incorrect.

140 Comme le notent Heinaman (1981), 61-62 ; van Eck (2000), 62-63 et 65-66 et Crivelli (2012), 130.

141 La reconstruction alternative fondée sur la distinction entre posséder un attribut et posséder une nature proposée Crivelli (2012), 131-136 (dans la lignée de Moravcsik (1962), 45-47) nous paraît forcer le sens de κοινῇ en 255a7-8 : dans ces lignes, l'étranger ne semble *pas* soutenir que tout ce qui est dit du changement *exactement de la même façon* qu'il est dit de la stabilité ne peut être identique au changement et à la stabilité, mais plutôt que tout ce qui est dit *à la fois* du changement et de la stabilité ne peut être identique à l'un des deux termes (compte tenu du fait que, dans ce contexte, ce qui est dit à la fois du changement et de la stabilité affecte leur nature respective, comme nous allons le voir immédiatement).

> le changement se stabiliserait ou la stabilité changerait, parce que l'un des deux, peu importe lequel, en advenant sur les deux, forcerait l'autre à se changer en le contraire de sa nature propre, du fait qu'il le ferait *participer* de son contraire
>
> Κίνησίς τε στήσεται καὶ στάσις αὖ κινηθήσεται· περὶ γὰρ ἀμφότερα θάτερον ὁποτερονοῦν γιγνόμενον αὐτοῖν ἀναγκάσει μεταβάλλειν αὖ θάτερον ἐπὶ τοὐναντίον τῆς αὑτοῦ φύσεως, ἅτε **μετασχὸν** τοῦ ἐναντίου (255a11-b1)[142]

Ce texte semble indiquer que lorsqu'une forme *x* participe d'une forme *y*, la nature de *y* affecte celle de *x* (puisque, pour le changement ou la stabilité, participer de son contraire implique une transformation de sa nature en le contraire de sa nature propre)[143]. Une fois ce simple constat admis, l'argument cesse d'être problématique. Nous savons que le changement et la stabilité participent du même et de l'autre (255b3), ce qui signifie que le même et l'autre affectent la nature du changement et de la stabilité. Supposons alors que la stabilité soit identique au même ou à l'autre. Dans ce cas, le changement participerait de la stabilité, c'est-à-dire que la stabilité affecterait la nature du changement. Or, même si le changement est stable en tant que genre, la nature du changement ne peut être affectée par la stabilité, car celle-ci est le contraire de celle du changement. Par conséquent, la stabilité ne peut être identique au même et à l'autre.

La conséquence principale de cette façon d'interpréter l'argument est que la participation des formes entre elles a *des conséquences sur la nature de ces formes*. Autrement dit, l'étranger n'examine pas ce qu'une forme est en tant qu'elle est une forme, mais toujours ce qu'une forme est en tant qu'elle est cette forme particulière. Ainsi par exemple, la mêmeté et l'altérité du changement ne désignent pas des attributs possédés par le changement conçu comme forme ou comme genre, mais bien des caractéristiques indissociables de sa nature (ce qui ne signifie bien sûr pas que la mêmeté et l'altérité constituent l'intégralité de la nature du changement : comme nous le verrons, bien qu'il participe au même et à l'autre, le changement participe aussi à l'autre relativement au même et à l'autre[144])[145]. C'est bien parce que tout mélange entre des genres a

142 Nous traduisons, en suivant Crivelli (2012), 118.

143 *Cf.* Berger (1965), 75-77.

144 Voir ci-dessous *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*.

145 Il est vrai qu'en 255e4-6, juste après avoir prouvé que le même et l'autre sont distincts du changement, de la stabilité et de l'être et qu'il faut donc compter cinq formes, l'étranger explique que la nature de l'autre est répandue à travers toutes ces formes, car chacune est autre que les autres *non pas* en raison de sa propre nature, mais en raison de sa participation à l'idée de l'autre. Cependant, qu'une forme soit autre en raison de sa participation

des conséquences sur la nature des genres mélangés que l'étranger n'a jamais hésité à déclarer impossible la stabilité du changement (252d6-10 ; 254d7-8 ; 255a7-b1) : il n'a jamais eu en vue la possibilité que la stabilité caractérise la forme, le changement, mais toujours l'impossibilité que la stabilité affecte la nature du changement.

5.1.3 Preuve de la distinction entre le même et l'être

La preuve (255b8-c8) est la suivante. Si le même et l'être ne faisaient qu'un, les termes « même » et « être » ne signifieraient rien de différent et seraient substituables l'un à l'autre sans générer d'impossibilité. Cependant, alors que nous disons (a) « le changement et la stabilité sont tous les deux », dire que (b) « le changement et la stabilité sont tous les deux le même » est impossible[146]. Par conséquent, les termes « même » et « être » ne sont pas substituables l'un à l'autre sans générer d'impossibilités et le même et l'être ne font pas qu'un.

Cet argument a, lui aussi, souvent été considéré comme problématique. On soutient en effet que dire (b) est ambigu entre dire (b′) « le changement et la stabilité sont la même chose » et dire (b″) « le changement est le même et la stabilité est le même ». En outre, (a) doit être compris comme (a″) « le changement est et la stabilité est ». Mais dire (a″) et (b″) ne revient pas dire à des choses impossibles, car le changement et la stabilité consentent à se mélanger avec l'être (254d10) et avec le même (254d15). En conséquence, l'argument ne

à l'autre et non en raison de sa nature propre n'implique nullement que la participation d'une forme à celle de l'autre n'a pas de conséquence sur la nature de cette forme. Quant à 256b6-8, il s'agit, non pas d'une affirmation de la stabilité du changement considéré comme genre, mais d'un conditionnel contrefactuel dont la protase (« si le changement même participait de quelque façon à la stabilité ») est *niée*, voir Roberts (1986), 240 n. 5 ; O'Brien (1995), 108 n. 1 ; Notomi (1999), 242 n. 72 ; van Eck (2000), 57 n. 8 ; Brown (2008), 445 n. 20, 448 ; Zaks (2014), 10 n. 18 (voir aussi la discussion de Vlastos [1970] (1981), 284-286 et 293-294). La perspective selon laquelle l'étranger ne considère pas, dans le cœur du *Sophiste*, les propriétés que les formes possèdent en tant que formes est défendue par Ketchum (1978), 42-62 ; Roberts (1986), 232-235 ; Centrone (2008), 193, n. 130 ; Teisserenc (2012), 99 n. 1.

146 Remarquons que Théétète ne dit pas que (b) est *faux*, mais qu'il dit plutôt que (b) est *impossible* (ἀδύνατον, 255c3). Ce faisant, Théétète évite de présupposer ce qu'il doit démontrer (à savoir la possibilité du faux). Plus profondément, nous défendrons l'idée selon laquelle un *logos* dialectique contenant un mélange de formes n'est pas un énoncé susceptible d'être vrai ou faux, mais le nom de l'idée que veut exprimer le dialecticien. Nous verrons en outre que, lorsque quelqu'un mélange des idées qui refusent de se mélanger (en l'occurrence, le changement et le même relativement à la stabilité), il n'exprime pas quelque chose qui n'a pas lieu ou qui n'est pas le cas, mais il ne pense rien du tout (ici, « une impossibilité »), voir chapitre 8, *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique*.

parvient pas à prouver que la substitution du « même » et de l'« être » génère des expressions impossibles, ni à démontrer que le même et l'être sont distincts[147].

Cependant, en réalité, l'argument n'est nullement problématique, car (b) n'est pas en proie à l'ambiguïté qu'y décèlent les commentateurs. L'étranger précise en effet que, dans l'hypothèse où le même et l'autre ne feraient qu'un, en disant (a) que le changement et la stabilité sont tous les deux, voire tous les deux ensemble (ἀμφότερα, 255b12), on affirmerait d'eux (b) qu'ils sont tous les deux, voire tous les deux ensemble (ἀμφότερα, 255c1) le même[148]. Cet opérateur, « tous les deux », ainsi que le fait qu'il soit combiné avec un singulier, « le même » (ταὐτὸν, 255c1) contraint à comprendre (b) comme signifiant (b′) « le changement et la stabilité sont la même chose » ou encore que le changement participe au même relativement à la stabilité, ce qui est une impossibilité. Par contre, (b″) « le changement est le même et la stabilité est le même » n'est pas un sens possible de (b), mais seulement une paraphrase acceptable d'une autre expression (qui ne figure justement pas dans l'argument) : « le changement et la stabilité sont chacun (ἑκάτερον) le même ». Quant à l'expression (a), si elle affirme bien que « le changement et la stabilité sont tous les deux », cela signifie seulement que tous les deux sont des êtres, et non pas qu'ils sont un seul être. Il s'agit d'une expression légitime qui implique et est impliquée par une autre expression légitime « chacun des deux, du changement et de la stabilité, est »[149]. Mais puisque nous pouvons légitimement dire (a), mais que dire (b) est impossible parce que cela revient à dire (b′) (et rien d'autre), les termes « même » et « être » ne sont pas substituables l'un à l'autre sans générer d'impossibilité et le même et l'être sont distincts l'un de l'autre[150].

5.1.4 Preuve de la distinction entre l'autre et l'être

L'argument (255c9-e2) permettant de distinguer l'autre et l'être constitue l'un des passages les plus discutés du *Sophiste*. En voici une traduction :

147 Le problème est soulevé, entre autres, par Peck (1952), 48 ; Vlastos [1970] (1981), 286-287 n. 42 ; Bluck (1975), 144 ; Bostock (1984), 91 ; Centrone (2008), 187 n. 127.

148 « Tous les deux ensemble » est la traduction de Robin (1950), 317 qui a bien vu que le grec ne laissait prise à aucune ambiguïté. Voir aussi la traduction de Mouze (2019), 163.

149 C'est pourquoi, en 250a11-12, l'étranger dit que le changement et la stabilité sont tous les deux (ἀμφότερα) *et* que chacun (ἑκάτερον) des deux est. Cette inférence entre les deux expressions n'est pas possible dans le cas du même, ce qui montre sa différence avec l'être. Sur la distinction, qui constitue l'arrière-fond du présent argument, entre termes affirmés collectivement et partiellement (comme l'« être ») et termes affirmés ou collectivement ou partiellement (comme le « même »), voir *Hippias Majeur* 301d5-302b6.

150 Nous suivons les inteprétations proposées par van Eck (2000), 66-69 et Crivelli (2012), 139-140, d'après qui la présente preuve traite toutefois d'énoncés prédicatifs susceptibles d'être vrais ou faux, là où nous cherchons à distinguer ces énoncés prédicatifs des *logoi* dialectiques qui ne peuvent pas être vrais ou faux, voir n. 146.

– *L'étranger* : Eh quoi ? Nous faut-il parler de l'autre comme un cinquième [très grand genre] ? Ou faut-il concevoir celui-ci et l'être comme deux noms pour un même genre ?
– *Théétète* : Peut-être.
– *L'étranger* : Mais je pense que tu accorderas que, parmi les êtres, les uns sont dits en eux-mêmes, tandis que les autres sont toujours dits relativement à d'autres ? (Ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι, **255c13-14**)
– *Théétète* : Pourquoi ne l'accorderais-je pas ?
– *L'étranger* : Mais ce qui est autre est dit toujours relativement à autre chose, n'est-ce pas ? (Τὸ δέ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον ⟨λέγεσθαι⟩[151]· ἦ γάρ ; **255d1**)
– *Théétète* : Certes.
– *L'étranger* : Ce ne serait pas le cas, si l'être et l'autre ne différaient pas complètement. Mais si l'autre participait aux deux formes comme le fait l'être, il y aurait, à un certain moment, aussi parmi les autres, une chose qui serait autre sans l'être par rapport à une autre. Or en fait, pour nous, il s'est simplement avéré que, quoi que ce soit qui est autre, est cela même qu'il est nécessairement par rapport à autre chose (νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι, **255d6-7**[152]).
– *Théétète* : Tu dis les choses comme elles sont.
– *L'étranger* : Il faut donc compter la nature de l'autre comme cinquième parmi les formes que nous avons choisies[153].

En dehors des répliques permettant d'introduire et de conclure, l'argument peut être divisé en trois phases. La première (255c13-14) concerne la façon dont les êtres « sont dits ». La seconde (255d1-2) concerne la façon dont ce qui est autre « est dit ». La troisième (255d3-8) tire les conséquences ontologiques des deux premières phases et achève de démontrer la différence entre l'être et l'autre[154].

---

151 Nous suppléons λέγεσθαι à partir de c14 comme le fait Frede (1967), 28.

152 Pour cette dernière ligne, nous suivons le texte de la nouvelle OCT plutôt que celui de Diès, qui lit … τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν εἶναι.

153 Notre traduction, que nous allons justifier au fur et à mesure du commentaire. Pour faciliter la lecture, nous avons souligné en gras les lignes qui seront le plus discutées dans la suite du texte.

154 L'articulation de cette preuve en trois phases n'est rien d'autre qu'une division méthodologique disponible pour l'interprète en première analyse. Nous verrons, au cours de notre étude, que les trois phases de l'argument sont interdépendantes.

5.1.4.1 *Première phase de l'argument*

L'étranger entame sa preuve en déclarant à Théétète : « Mais je pense que tu accorderas que, parmi les êtres, les uns sont dits en eux-mêmes, tandis que les autres sont toujours dits relativement à d'autres (Ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι) » (255c13-14). L'étranger introduit donc deux classes disjointes d'êtres à partir de la façon dont ces êtres sont « dits »[155]. À quelles classes disjointes fait-il référence ?

Une première possibilité est qu'il distingue les propriétés relatives et les propriétés absolues à partir de la façon dont les prédicats qui expriment ces propriétés sont prédiqués : tandis que les prédicats exprimant des propriétés relatives exigent d'être complétés pour être prédiqués de manière sensée, les prédicats exprimant des propriétés absolues n'exigent aucune complétion pour être prédiqués de manière sensée. Par exemple, les propriétés exprimées par les prédicats « plus grand » ou « égal » sont relatives, car les énoncés « Socrate est plus grand » et « 4 est égal » n'acquièrent un sens que lorsqu'ils sont complétés par « que *y* » ou « à *y* », tandis que la propriété exprimée par le prédicat « homme » est absolue, car « Socrate est un homme » est compréhensible sans être complété par quoi que ce soit. Les propriétés relatives correspondent aux êtres qui sont toujours dits relativement à d'autres (πρὸς ἄλλα) et les propriétés absolues à ceux qui sont dits en eux-mêmes (αὐτὰ καθ' αὑτά)[156]. Cependant, cette interprétation présente un inconvénient majeur : elle manque cruellement d'assise herméneutique dans le dialogue. En effet, elle suppose une distinction entre propriétés relatives et absolues qui n'apparaît

---

155 Ce constat nous paraît écarter d'emblée les interprétations d'après lesquelles, en 255c13-14, l'étranger introduit deux classes d'*usages* du verbe εἶναι (« être »). Ce que l'étranger distingue, ce sont des ὄντα, des êtres, non pas des usages du verbe εἶναι. Il demeure néanmoins vrai que l'étranger introduit ses deux classes disjointes d'êtres *à partir de* la façon dont ils sont « dits », ce qui pourrait renvoyer à différents usages du verbe εἶναι (voir *infra* dans le texte principal). Notons cependant que, dans la mesure où le verbe εἶναι peut s'appliquer d'une façon complète et incomplète à n'importe quel objet, on ne voit pas comment une distinction entre les usages complets et incomplets du verbe εἶναι pourrait générer le contraste, pourtant requis par l'expression τὰ μέν ... τὰ δέ..., entre deux classes d'ὄντα, comme le notent bien Szaif [1996] (1998), 354 n. 31 et Crivelli (2012), 147. Lacey, (1959), 49 n. 1 ; Moravcsik (1962), 48 ; Bostock (1984), 92-94 ; Brown [1986] (1999), 474-477 et Moravcsik (1992), 185 estiment que, dans le présent argument, l'étranger distingue les usages complets et incomplets d'εἶναι. Sur la distinction entre usages complets et incomplets du verbe εἶναι, voir chapitre 5, *Introduction*.

156 Cette interprétation est défendue (avec des variations plus ou moins importantes) par Cornford (1935), 282-285 ; Vlastos [1970] (1981), 290 n. 44 ; Heinaman (1982-1983), 186 ; Heinaman (1983), 13-17 ; Szaif [1996] (1998), 353-354 n. 31 ; Dancy (1999), 45-72 ; Malcolm (2006), 275-289 ; Teisserenc (2008), 153-188 ; Leigh (2012) ; Duncombe (2012) (qui défend la variante textuelle πρὸς ἄλληλα en 255c14) et Teisserenc (2012), 117-126.

nulle part ailleurs dans le *Sophiste*. Face à cette objection, les défenseurs de l'interprétation en termes de propriétés relatives et absolues disposent toutefois de plusieurs réponses.

Tout d'abord, ils peuvent tout simplement nier la nécessité d'ancrer dans le reste du dialogue l'interprétation des premières lignes de l'argument[157]. Ainsi, il ne serait pas problématique que la distinction entre propriétés relatives et absolues n'ait pas été mentionnée, ni même implicitement utilisée précédemment dans le dialogue. Cependant, cette réponse présuppose qu'un passage d'un dialogue de Platon peut s'interpréter indépendamment des autres passages de ce dialogue. Or une telle présupposition semble être contredite par la façon dont Platon conçoit l'organisation d'un discours : d'après le Socrate du *Phèdre* en tout cas, les parties d'un discours doivent s'accorder entre elles et à la totalité que forme ce discours, comme c'est le cas pour les différents membres d'un être vivant (voir *Phèdre* 264c2-6 et 268d3-5). Mais ce qui est plus problématique encore pour ce type de réponse, c'est que l'étranger invoque l'*accord* de Théétète sur la distinction entre les êtres dits en eux-mêmes et ceux dits relativement aux autres (συγχωρεῖν, 255c13). Manifestement, l'étranger estime que Théétète est familier de cette distinction. Mais comment pourrait-il être familier de la distinction entre propriétés relatives et absolues si celle-ci n'a pas été mentionnée précédemment dans le dialogue ?

Le fait que la distinction entre propriétés relatives et absolues soit largement attestée dans l'ancienne Académie[158] ne permet pas d'expliquer pourquoi l'étranger suppose que cette distinction est connue de Théétète, qui n'est pas un étudiant de l'ancienne Académie[159]. Pour contourner la difficulté, certains soulignent que la distinction entre propriétés relatives et absolues a été introduite par Socrate en *Théétète* 160b8-c2 afin de décrire la position de Protagoras. Mais comme, dans l'univers fictionnel des dialogues, le *Sophiste* est supposé se dérouler le lendemain du *Théétète*, Théétète pourrait très bien encore avoir en tête la distinction introduite la veille par Socrate. En outre, puisque l'étranger a eu une conversation avec Théétète avant le début du *Sophiste* (voir 218a1-2), il pourrait lui-même être au courant du fait que le jeune homme est familier avec cette distinction ou du moins avec la position de Protagoras qui en a justifié l'introduction. Tous ces éléments contextuels permettraient d'expliquer pourquoi l'étranger en appelle à l'accord de Théétète avant d'introduire la

157 En ce sens, voir le premier principe interprétatif énoncé par Malcolm (2006), 275.

158 Voir par exemple Hermodore *apud* Simplicius, *Commentaire de la Physique*, 248. 2-5 ; Diogène Laërce, *Vies des Philosophes*, III, 108-109 ; Xénocrate et Andronicos *apud* Simplicius, *Commentaire des Catégories*, 63. 22-24. Sur ces textes et d'autres, voir par exemple la discussion de Teisserenc (2008), 172-174.

159 Comme le rappelle Crivelli (2012), 147-148.

distinction entre propriétés relatives et absolues[160]. Quoiqu'ingénieuse, une telle explication apparaît tirée par les cheveux, d'autant plus que la relativité dont il est question dans le *Théétète* ne relie pas une chose à n'importe quelle autre, mais spécifiquement au sujet qui la perçoit[161]. D'ailleurs, le contexte protagoréen dans lequel la distinction est introduite la rend difficilement utilisable : certes les propriétés absolues sont distinguées des propriétés relatives, mais uniquement pour rejeter la réalité des premières.

En conséquence, le problème de la justification herméneutique de l'interprétation en termes de propriétés relatives et absolues demeure et semble suffisamment handicapant pour chercher une lecture alternative des lignes 255c13-14[162].

160 Voir Leigh (2012), 14.

161 Voir Teisserenc (2008), 176 n. 49.

162 L'interprétation en termes de relatifs/absolus doit faire face à une autre difficulté : le statut du même. En effet, on ne voit pas bien à quel type de propriétés appartient le même selon cette interprétation. Le même est en effet un relatif (*cf.* 254d15 ; 256b1), mais peut difficilement être conçu comme un être qui est « dit toujours relativement à un *autre* », *cf.* Frede (1967), 17, 19, et 22. Cette objection autorise deux réponses. Tout d'abord, on peut considérer que la disjonction exposée en 255c13-14 n'est pas exhaustive. En plus des prédicats non-relatifs ou absolus (αὐτὰ καθ' αὑτά) et de ceux qui, pour être prédiqués de manière sensée, doivent être complétés par quelque chose d'autre que le sujet dont ils sont prédiqués (πρὸς ἄλλα), il faudrait compter, même s'ils ne sont pas mentionnés dans le texte, les prédicats qui doivent être complétés par quelque chose d'identique aux sujets dont ils sont prédiqués (πρὸς ἑαυτά), *cf.* Malcolm (2006), 282. Le même appartiendrait à cette dernière catégorie. Une telle réponse se heurte au fait que l'expression « τὰ μέν ... τὰ δέ ... » suggère que la division présentée par l'étranger en 255c13-14 est exhaustive. La seconde réponse possible consiste à ne pas prendre l'expression « relatif à autre chose » (πρὸς ἄλλο) dans un sens strict, mais au sens de « relatif à quelque chose » (πρός τι). Ainsi, ce qui complète le prédicat relatif ne serait pas nécessairement différent du sujet de la prédication et le même pourrait alors être compté parmi les relatifs, *cf.* Heinaman (1983), 15 ; Szaif [1996] (1998), 353-354 n. 31 ; Dancy (1999), 47-49, 59 ; Leigh (2012), 23-26. Cette réponse n'est pas sans fondement linguistique. En effet, en *Catégories* 7, 6a36-37, Aristote estime que les relatifs (πρός τι) sont les choses qui sont dites êtres précisément ce qu'elles sont des autres choses (ἑτέρων) ou en se rapportant de quelque façon que ce soit à autre chose (πρὸς ἕτερον). Platon lui-même, en *Philèbe* 51c1-d10, distingue d'abord les choses belles relativement à quelque chose (πρός τι) des choses belles en elles-mêmes (καθ' αὑτά), puis exemplifie cette distinction en contrastant les sons beaux relativement à autre chose (πρὸς ἕτερον) et ceux qui sont bons en eux-mêmes (αὐτὰς καθ' αὑτάς). Manifestement, dans ces textes, Platon et Aristote semblent utiliser « relativement à autre chose » et « relativement à quelque chose » de manière interchangeable. Toutefois, pour en revenir au *Sophiste*, en 255d1, πρὸς ἕτερον a certainement un sens strict, car l'étranger ne veut pas dire que ce qui est autre est dit autre toujours relativement à quelque chose, mais relativement à quelque chose d'*autre*. Dès lors, il semble également nécessaire de prendre πρὸς ἄλλα en c14 dans un sens strict, *cf.* Frede (1967), 17 ; Owen (1971), 256 n. 58. Crivelli (2012), 146 estime cependant que ce dernier raisonnement n'est pas décisif. Il se pourrait

D'après cette lecture alternative[163], l'étranger, dans la première phase de son argument, ne distingue pas les propriétés absolues et les propriétés relatives, mais bien plutôt les genres et les particuliers sensibles qui en participent. D'un point de vue herméneutique, cette lecture est plus plausible que la précédente, puisque l'hypothèse des genres est opératoire depuis le début du dialogue (dès 217a8), sans que Théétète demande plus d'explication sur la différence entre genres et particuliers sensibles, ce qui peut suggérer qu'il est familier avec cette distinction (comme l'est tout lecteur de Platon). Qui plus est, dans le *Philèbe*, pour introduire la différence entre le devenir et l'essence, Socrate utilise un langage proche de celui utilisé par l'étranger aux lignes 255c13-14 du *Sophiste* (cf. *Philèbe* 53d4-5 où τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό se rapporte à l'essence, et τὸ δ'ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου au devenir). Supposons donc qu'en ouverture de son argument, l'étranger distingue les genres des particuliers sensibles. Reste encore à déterminer la façon dont il s'y prend pour les distinguer.

Pour y parvenir, il faut tout d'abord comprendre ce qui est dit (λέγεσθαι, 255c14) de ces genres et de ces particuliers sensibles. Pour nous aider dans cette tâche, nous pouvons comparer la phrase que nous commentons, à savoir 255c13-14, qui traite de la façon dont les êtres sont dits, et la réplique suivante de l'étranger, 255d1, d'après laquelle « ce qui est autre est dit toujours relativement à autre chose » (Τὸ δέ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον 〈λέγεσθαι〉).

Avant de voir comment ce dernier énoncé nous aide à éclairer ce qui est dit des êtres en 255c13-14, une discussion sur sa traduction s'impose. Certains traducteurs et commentateurs semblent penser que cette réplique ne concerne pas la façon dont ce qui est autre est dit, mais bien plutôt la façon dont l'autre lui-même, c'est-à-dire le genre de l'autre, est dit[164]. Cette façon de comprendre 255d1 semble erronée pour trois raisons. Premièrement, pour qu'il y ait un contraste direct entre 255c13-14 et 255d1, il faut que l'étranger contraste la façon dont les êtres sont dits et dont les autres sont dits. Or, un tel contraste ne s'obtient que si l'on comprend 255d1 comme faisant référence à ce qui est autre plutôt qu'à la seule forme de l'autre elle-même. Deuxièmement, Platon ne redouble pas l'article comme il le fait habituellement dans cette section pour

en effet qu'il soit bien question, en 255c14, de ce qui est dit relativement à quelque chose et qu'en 255d1, l'étranger fournisse les raisons pour lesquelles ce qui est autre est dit toujours relativement à quelque chose : précisément parce ce qui est autre est dit toujours relativement à quelque chose d'autre (voir une réponse similaire chez Leigh (2012), 25). L'issue de l'objection est manifestement incertaine, c'est pourquoi elle ne permet pas, à elle seule, de rejeter l'interprétation en termes de propriétés relatives et absolues.

163 Voir Frede (1967), 12-37 et Crivelli (2012), 144-145.

164 Voir Diès [1923] (1955), 368 ; Cordero (1993), 174 ; Moravcsik (1992), 185 ; Teisserenc (2008), 155 ; Teisserenc (2012), 117.

désigner la forme de l'autre (il écrit τὸ ἕτερον et non τὸ θάτερον). Troisièmement, une référence ultérieure à 255d1 confirme que, dans cette réplique, il est question de ce qui est autre et non pas du genre de l'autre. En effet, à la fin de la preuve que nous examinons, l'étranger déclare : « or, en fait, pour nous, il s'est simplement avéré que, quoi que ce soit qui est autre, est cela même qu'il est nécessairement par rapport à autre chose » (νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι, 255d6-7). Dans cette phrase, l'étranger utilise un parfait résultatif (συμβέβηκεν) faisant référence à un résultat acquis antérieurement[165], en l'occurrence ce qu'il vient de dire en 255d1. Or, pour que 255d6-7 soit un écho de 255d1, il faut probablement que les deux énoncés traitent de la même chose : ce qui est autre et non pas seulement l'autre lui-même. Cette brève discussion nous a donc permis de sécuriser la traduction de 255d1[166] et de forger un lien entre 255d1 et 255d6-7.

Pour tenter de déterminer, à l'aide de ces résultats, ce qui est dit des êtres en 255c13-14, il est encore important de noter la spécificité de la formulation utilisée par l'étranger en 255d6-7. L'étranger nous dit que « quoi que ce soit qui est autre est cela même qu'il est nécessairement par rapport à autre chose ». Il est manifeste que « cela même qu'il est » (τοῦτο ὅπερ ἐστὶν, 255d7) signifie ici « autre », puisque est envisagé « quoi que ce soit qui est autre ». En conséquence, 255d6-7 doit se comprendre de la façon suivante : chaque chose qui est autre est ce qu'elle est, à savoir autre, en référence à autre chose[167]. Or, comme nous venons de le voir, ce passage se réfère à ce que l'étranger déclare, en 255d1, sur la façon dont est dit ce qui est autre. En conséquence, 255d1 peut et même doit se comprendre de la façon suivante : ce qui est autre est dit ce qu'il est, à savoir « autre », toujours en référence à autre chose. Mais nous savons également que cette dernière remarque contraste avec ce que l'étranger affirme de la façon dont les êtres sont dits en 255c13-14. Par conséquent, en 255c13-14, il faut supposer que l'étranger déclare que certains êtres sont dits ce qu'ils sont, c'est-à-dire « être », en eux-mêmes et d'autres sont dits ce qu'ils sont, c'est-à-dire « être », toujours relativement à autre chose. Ce raisonnement[168] fournit donc la réponse à la question initiale que nous nous étions posés : qu'est-ce qui est dit des êtres en 255c13-14 ? C'est l'être qui est affirmé d'eux :

165 *Cf.* la traduction de Robin (1950), 317 de 255d6-7 : « c'est pour nous un résultat bel et bien acquis … ».

166 La lecture de 255d1 que nous défendons est en accord avec les traductions que Robin, *ibid.* et Cornford (1935), 281 proposent de cette ligne.

167 Ce point n'est généralement pas controversé, voir Teisserenc (2008), 156 n. 2 ; Leigh (2012), 13.

168 Qui est celui de Cornford (1935), 281 n. 1 et Frede (1967), 26.

certains sont dits « être » en eux-mêmes et d'autres sont dits « être » toujours relativement à d'autres.

Étant donné la façon dont Platon caractérise les formes dans d'autres dialogues (voir par exemple *Phédon* 78d6, 100b6[169]), il est probable que les êtres qui sont dits « être » en eux-mêmes (αὐτὰ καθ' αὑτά) soient les formes, les genres, les idées, tandis que ceux qui sont dits « être » toujours relativement à d'autres (πρὸς ἄλλα) soient les particuliers sensibles qui participent de ces formes et sont ce qu'ils sont en raison de ces participations[170]. Mais allons encore plus loin, que peut vouloir dire l'étranger quand il déclare que les formes sont dites « être » en elles-mêmes ? Deux interprétations sont possibles : ou bien il veut dire que la particularité des formes est de pouvoir être dites « être » *relativement à rien*, ou bien il veut dire que leur particularité est de pouvoir être dites « être » *relativement à elles-mêmes*. Or, un coup d'œil prospectif à 258b10-c3 démontre que l'étranger considère que la spécificité des formes réside dans la possibilité de les dire « être » relativement à elles-mêmes plutôt que dans la possibilité de les dire « être » relativement à rien (voir καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον, τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα ⟨μὴ μέγα⟩ καὶ τὸ μὴ καλὸν ⟨μὴ καλόν⟩, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν [...]). Qui plus est, le fait que l'étranger mentionne en 258b10-c3 cette spécificité sans s'expliquer plus avant auprès de Théétète indique sans doute qu'il estime que le jeune homme est au courant de cette spécificité, sinon depuis le début du dialogue, du moins depuis les lignes que nous commentons, à savoir 255c13-14.

Pour résumer nos résultats, dans la première phase de son argument, l'étranger distingue les êtres qui sont dits « être » relativement à eux-mêmes, c'est-à-dire les formes, les genres, les idées, de ceux qui sont dits « être » toujours relativement à d'autres, c'est-à-dire les particuliers sensibles. Avant d'envisager la suite de l'argument, notons finalement que cette formulation n'exclut pas la possibilité selon laquelle une forme puisse être dite « être » également relativement à d'autres formes, par exemple quand elle participe à d'autres formes. Simplement, la spécificité des formes est qu'elles sont dites « être » relativement à elles-mêmes, à la différence des particuliers sensibles qui sont dits « être » toujours relativement à d'autres choses.

5.1.4.2 *Deuxième phase de l'argument*

La deuxième phase de l'argumentation de l'étranger (255d1) consiste à contraster la façon dont les êtres sont dits « être » avec la façon dont ce qui est autre

169 Ainsi que les nombreuses références fournies par Teisserenc (2012), 125 n. 3.

170 Rappelons qu'en *Philèbe* 53d3-4, le devenir est labélisé τὸ δ'ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου.

est dit « autre » : alors que certains êtres, les genres, sont dits « être » en eux-mêmes ou relativement à eux-mêmes, et que d'autres, les particuliers sensibles, sont dits « être » toujours relativement à d'autres, tout ce qui est autre est dit « autre » relativement à autre chose[171].

Sur base de ce contraste, on pourrait objecter que si « être qualifié d' "être" en soi-même ou relativement à soi-même (αὐτὸ καθ' αὑτό) » était vraiment un label réservé aux formes, alors la forme de l'autre pourrait être autre en elle-même ou relativement à elle-même ; or, cette conclusion semble être contredite par l'affirmation de l'étranger (255d1, *cf.* 255d6-7) selon laquelle tout ce qui est autre, forme de l'autre compris, est autre toujours relativement à autre chose ; donc, pour éviter d'attribuer une contradiction à l'étranger, il faudrait renoncer à l'idée d'après laquelle « être dit "être" en soi-même ou relativement à soi-même » est une formule décrivant la spécificité des formes[172]. Une réponse est cependant possible[173]. En effet, l'énoncé « l'autre est autre » ne constitue nullement un cas dans lequel l'autre est dit « autre » sans l'être relativement à autre chose, mais bien plutôt un cas où il est dit « être » en soi-même ou relativement à soi-même. Comme tous les genres, les formes, les idées, l'autre peut donc être qualifié d'« être » αὐτὸ καθ' αὑτό, sans que cela ne contredise le constat de l'étranger d'après lequel tout ce qui est qualifié d' « autre », forme de l'autre compris, le soit relativement à autre chose.

5.1.4.3 *Troisième phase de l'argument*

Bien que nous ayons déjà examiné certaines étapes appartenant à la troisième et dernière phase de l'argument (255d3-7) en essayant d'élucider la déclaration liminaire de l'étranger (255c13-14), il convient de faire toute la lumière sur cette dernière phase. L'étranger passe de constats et de contrastes linguistiques (relatifs à la façon dont certaines choses sont dites « *x* » ou « *y* ») à des conséquences strictement ontologiques[174]. Le constat d'après lequel tout ce qui est autre est dit « autre » relativement à autre chose (255d1) est à présent répété sans référence à la façon dont quelque chose est dit : tout ce qui est autre est ce qu'il est, à savoir autre, relativement à autre chose (255d6-7). Il en va très différemment pour tout ce qui est. Comme l'étranger substitue, à la contrainte linguistique de 255d1, la conséquence ontologique de 255d6-7, nous sommes

171 Le ἀεί de 255d1 contraste avec le τὰ μέν ... τὰ δέ ... de 255c13-14, il ne correspond pas au ἀεί de 255c14, voir Frede (1967), 28 et 36.

172 C'est l'objection de Teisserenc (2008), 167 ; Teisserenc (2012), 120 et Leigh (2012), 9-10.

173 Comme l'ont bien vu Silverman (2002), 177-178 et Crivelli (2012), 148.

174 Bien sûr, en 255c13-14, il se mouvait déjà partiellement sur un plan ontologique puisque la façon dont les êtres sont dits « être » permet de distinguer deux classes d'êtres, les formes et les particuliers sensibles.

autorisés à traduire la remarque de 255c13-14 soulignant le fait que certains êtres sont dits « être » en eux-mêmes ou relativement à eux-mêmes en des termes strictement ontologiques : certains êtres sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des êtres, en eux-mêmes, c'est-à-dire relativement à eux-mêmes[175]. Puisqu'en outre nous savons que n'importe quelle chose qui est, est avant tout par participation à l'être (voir 254d10 ; 256a1 ; 256d8-9), il est légitime de comprendre que certaines choses participent à l'être en elles-mêmes, c'est-à-dire participent à l'être relativement à elles-mêmes. Par contraste, puisque tout ce qui est autre l'est relativement à autre chose, tout ce qui participe à l'autre y participe relativement à autre chose[176].

Avant de conclure la démonstration, notons que cette traduction ontologique des deux premières phases de l'argument recèle une information importante. Nous avons vu[177] que le fait pour les genres d'être dits « être » relativement à eux-mêmes ne les empêche pas de pouvoir être dits « être » relativement à autre chose. Par conséquent, le fait que certaines choses, les genres, participent à l'être relativement à eux-mêmes ne les empêche pas de participer à l'être relativement à autre chose. Ce constat confirme l'idée selon laquelle l'être doit son statut de genre-voyelle à sa fonction de liaison[178]. En effet, non seulement l'être constitue un ingrédient du mélange entre des genres distincts, puisque les genres participent à l'être relativement à d'autres choses, c'est-à-dire à d'autres genres, mais il apparaît en outre que l'être est un ingrédient du mélange d'un genre avec lui-même, puisque les genres participent à l'être relativement à eux-mêmes. *En tant qu'il lie un genre à lui-même, l'être lui confère sa nature et le constitue comme un terme de la pluralité différenciée à mélanger*. En ce sens, il a une fonction similaire au même et à l'autre. Simplement, ce qui pourrait apparaître comme une fonction particulière, disons existentielle, est un cas particulier de sa fonction de liaison : la liaison avec soi-même qui peut garantir à la forme sa nature et, par là, qu'il y a bien un terme à mélanger. Si l'idée d'un mélange avec soi-même peut paraître étrange[179], elle signifie seulement

175 Même si elle n'est pas explicitement assertée, cette conclusion découle de ce qui est dit en 255d3-6. Sur l'équivalence entre « être en soi-même » et « être relativement à soi-même », voir *Première phase de l'argument* ci-dessus.

176 Voir Frede (1967), 13-19 et Crivelli (2012), 144-145.

177 Voir *Première phase de l'argument* ci-dessus.

178 Voir chapitre 7, *Les genres-voyelles* ...

179 Elle a paru si étrange que les commentateurs ont souvent cherché à démontrer que Platon la réfutait explicitement. Mais, ainsi que le montre la discussion de Nehamas (1982), 206-211, le *Parménide* 158a3-6 ne constitue pas une objection de principe contre l'auto-participation. Ce n'est d'ailleurs pas non plus le cas de *Sophiste* 245b7-8 (comme le pense Teisserenc (2007b), 249), car quand l'étranger déclare que « l'être affecté d'être un de quelque façon n'est manifestement pas identique à l'un », il n'applique pas la règle

que même lorsqu'il s'agit d'être quelque chose en soi-même, de l'« être en-soi », Platon conçoit l'être comme une relation, dans ce cas comme une relation à soi. Cette conclusion contredit le diagnostic de certains philosophes de l'époque contemporaine qui ont vu dans ce passage un document sur les limites internes de l'ontologie grecque et en particulier un document témoignant de l'incapacité qu'aurait eue Platon à penser l'être en-soi comme un type particulier de relation, la relation à soi-même[180].

Comme toute division dans le *Sophiste*[181], la partition des êtres en formes et en particuliers sensibles s'explique, sur le plan intensionnel, par le mélange du genre à diviser (dans ce cas, l'être) avec deux formes. Les formes utilisées pour diviser ont néanmoins pour spécificité, dans le cas présent, de renseigner sur la façon dont un genre donné est participé[182]. Pour un genre donné, participer à la forme de l'αὐτὸ καθ' αὑτό implique qu'au moins une chose qui participe de ce genre y participe relativement à elle-même, tandis que participer à la forme du πρὸς ἄλλο suppose qu'au moins une chose qui participe de ce genre y participe relativement à autre chose. Ainsi, comme l'être participe à la forme du πρὸς ἄλλο et à celle de l'αὐτὸ καθ' αὑτό (255d4-5), il y a au moins une chose qui participe à l'être relativement à elle-même. De fait, nous avons vu que certaines choses, les formes, ont pour spécificité de participer à l'être relativement à elles-mêmes. Si l'autre était identique à l'être, alors il participerait à la forme du πρὸς ἄλλο et à celle de l'αὐτὸ καθ' αὑτό et il y aurait au moins un cas dans lequel ce qui est autre ne participe pas à l'autre relativement à autre chose, mais y participe relativement à lui-même. Mais comme nous venons de voir qu'il n'y a jamais de tel cas (puisque tout ce qui est autre l'est relativement à autre chose), l'autre ne participe pas à la forme du πρὸς ἄλλο et à celle de l'αὐτὸ καθ' αὑτό. En conséquence, l'être et l'autre ne sont pas identiques.

Cette preuve difficile clôture la première étape du premier moment du coup de force de l'étranger. Nous sommes à présent assurés d'avoir sélectionné cinq très grands genres distincts les uns des autres : le changement, la stabilité, l'être,

---

selon laquelle ce qui possède une propriété ne peut être cette propriété elle-même, mais celle d'après laquelle ce qui a des parties (comme c'est le cas pour l'être, d'après le poème de Parménide), ne peut être l'un véritable, qui n'a pas de parties, voir 245a5-b3 et Bluck (1975), 78.

180 Voir en ce sens, le commentaire de Heidegger [1924-25] (2001), 513-514, critiqué par Gonzalez (2009), 91-92. Sur la lecture heideggérienne de ce passage et ses liens avec la question de la temporalité, voir Zaks (2016).

181 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

182 Frede (1967), 24 ; de Rijk (1986), 151 n. 9 et Notomi (1999), 242 n. 70, reconnaissent bien cette spécificité, mais en concluent qu'il ne peut s'agir de véritables formes. Cependant, nous ne voyons pas pourquoi *des façons de participer* ne pourraient pas être envisagées comme des formes.

le même et l'autre (255d9-e1). Toutefois, afin de « forcer » l'être, de quelque façon, à ne pas être (*cf.* 241d7), il reste encore à examiner les possibilités de communication entre les très grands genres ainsi distingués (254c5-6). C'est en étudiant la façon dont un de ces très grands genres, le changement, se combine avec les quatre autres (255e8-9[183]) que l'étranger va mener cette tâche à bien et, ce faisant, montrer en quel sens l'être n'est pas.

5.2 *Les possibilités de communication du changement : vers le non-être de l'être*

Le raisonnement peut se diviser en trois étapes. Dans un premier temps (255e11-256d10[184]), l'étranger examine la façon dont le changement se mélange avec les quatre autres très grands genres. Cet examen permet de conclure que « le changement est réellement non-être ». Dans un deuxième temps (256d11-256e8[185]), cette conclusion est reprise et réinterprétée de manière telle que, dans un troisième temps, elle puisse être appliquée à l'être lui-même (257a1-12[186]). Dans le texte qui suit, nous étudions ces trois étapes tout en proposant un interlude permettant de traiter à part de la question importante du statut du concept d'existence dans le *Sophiste*.

5.2.1 La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres

Les trois arguments que nous venons d'examiner permettent d'établir qu'il y a bien cinq très grands genres distincts. Par conséquent, le changement est autre que la stabilité, que le même, que l'autre et que l'être. D'un autre côté, lors de l'introduction de ces cinq très grands genres, l'étranger a montré que le changement est, est le même que lui-même et autre que les autres (254d10-e4). Ces résultats justifient quatre paires d'expressions apparemment contradictoires[187] :

183 En 255e8-9, l'étranger dit qu'il faut « s'exprimer de la façon suivante au sujet des cinq genres » : en les reprenant καθ' ἕν, c'est-à-dire « par rapport à l'un d'eux [le changement] » (comme le comprennent Robin (1950), 318, 1465 n. 1 et Moravcsik (1962), 50 n. 3) et non « un par un » (comme le pensent, par exemple, Campbell (1867), 153 ; Cornford (1935), 285 ; Diès [1923] (1955), 369 ; Cordero (1993), 175 et Mouze (2019), 165).

184 Voir *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres* ci-dessous.

185 Voir *Reformulation des résultats atteints précédemment* ci-dessous.

186 Voir *L'être n'est pas* ci-dessous.

187 Moravcsik (1962), 51 a bien vu que ces quatre paires concernant les différentes possibilités de communication du changement sont dérivables des preuves permettant de démontrer que les cinq très grands genres sont distincts l'un de l'autre. Il ne semble donc pas que ces expressions soient considérées comme « *obviously true* », ainsi que le pense Cornford

(a) comme le changement est autre que la stabilité, *le changement est non-la-stabilité*, mais, comme le changement participe à l'être, *le changement est* (255e11-256a2) ;

(b) comme le changement est autre que le même, *le changement est non-le-même*, mais, comme le changement participe au même, *le changement est le même* (256a3-b5) ;

(c) le fait que le changement est autre que l'autre implique à la fois que *le changement est non-autre* et que *le changement est autre* (256c4-9) ;

(d) enfin, puisque nous disons que le changement est autre que la stabilité, le même et l'autre, il n'y a aucune raison de refuser que le changement soit autre que l'être, ce qui suppose que *le changement est non-être*, même s'*il est un être* dans la mesure où il participe à l'être (256c10-d10)[188].

Les expressions « le changement est non-la-stabilité », « le changement est non-le-même », « le changement est non-autre », « le changement est non-être » sont déconcertantes, car elles n'appartiennent pas à la langue française courante. Nous les utilisons cependant afin de rendre compte du fait que l'étranger, pour exprimer les membres négatifs de ses quatre paires apparemment contradictoires, prend soin de faire porter la négation sur le complément du verbe « être » (εἶναι), plutôt que sur ce verbe lui-même. Dans ce passage, il privilégie en effet systématiquement des expressions négatives de la forme « *x* est non-*y* » ou encore « non-*y*, *x* l'est »[189], au détriment d'expressions négatives de la forme, plus volontiers attendue en français, « *x* n'est pas *y* ». Nous verrons, dans la suite du raisonnement[190], que cette façon de s'exprimer possède une fonction dialectique bien précise ; c'est pourquoi il convient de la manifester dans la paraphrase que nous mobilisons pour commenter ce passage.

Le membre négatif de la paire (d) : « le changement est non-être » constitue bien évidemment l'horizon de cet argument, puisque l'expression « non-être » est appliquée au changement de manière légitime et non problématique. Mais comment est-il possible que cette conclusion et la conclusion apparemment contradictoire, « le changement est un être », soient également légitimes ? Plus

---

(1935), 285. Cette remarque permet de mieux comprendre l'interdépendance des deux étapes du premier moment du coup de force ontologique de l'étranger.

188 Dans la paire (a), l'étranger ne contraste pas, comme on pourrait s'y attendre par comparaison avec les autres paires, l'absence de stabilité du changement avec sa stabilité, mais il contraste l'absence de stabilité du changement avec son être, avec le fait que « le changement est ». Cela n'a rien d'étonnant, puisque nous savons qu'il considère que le changement ne participe *pas* de la stabilité, c'est-à-dire que la stabilité n'affecte *pas* la nature du changement (voir *supra*, *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*).

189 Voir Robin (1950), 1465 n. 1 de la p. 318.

190 Voir ci-dessous *Reformulation des résultats atteints précédemment*.

généralement, comment est-il possible que tous les membres des quatre paires apparemment contradictoires soient légitimes[191] ?

L'étranger répond à cette question en se focalisant sur les rapports du changement et du même. Ce passage important peut être cité intégralement :

> *L'étranger* : Il faut donc convenir que le changement est le même et non-le-même et ne s'en point fâcher. C'est que, quand nous le disons « le même » et « non-le-même », nous ne parlons pas de manière semblable. Mais, quand nous le disons « le même », c'est en raison de sa participation au même par rapport à lui-même que nous le disons tel, tandis que quand nous le disons « non-le-même », c'est en raison de sa communauté avec l'autre en vertu de laquelle il est séparé du même et est devenu non celui-ci, mais autre, de telle sorte qu'il est encore dit correctement « non-le-même » (256a10-b4)[192].

La plupart des commentateurs s'accordent pour dire que, lorsque l'étranger évoque « différentes manières de parler » du changement (Οὐ ... ὁμοίως εἰρήκαμεν, 256a11-12), il cherche à distinguer l'identité et la prédication ou encore la prédication essentielle et la prédication ordinaire. Dans cette perspective, « le changement est le même » et « le changement est non-le-même » sont bien deux énoncés légitimes, dans la mesure où le premier affirme que le même est prédiqué du changement, tandis que le second nie l'identité du changement et du même ou nie que le même soit prédiqué essentiellement du changement. Ces énoncés sont également non contradictoires, puisque nier l'identité du changement et du même ou nier que le même est essentiellement prédiqué du changement ne revient pas à nier que le même est prédiqué du changement. Une fois cette distinction explicitée pour les rapports entre le changement et le même (b), elle serait adaptable aux paires (c) et (d).

Cependant, au sein de cette ligne interprétative, d'importantes controverses exégétiques ont éclaté quant à la façon dont l'étranger distingue les énoncés d'identité ou les prédications essentielles et les énoncés consistant à prédiquer ordinairement quelque chose de quelque chose. Pour certains, l'étranger distingue différents usages, voire différents sens, du verbe εἶναι, en français « être »[193]. Pour d'autres, l'étranger insiste sur les différentes significations

191 Ou « corrects », *cf.* ὀρθῶς, 256b4.

192 Ce passage a été retraduit tout en s'inspirant des traductions françaises déjà existantes, voir Robin (1950), 318 ; Diès [1923] (1955), 369 ; Cordero (1993), 176 ; Teisserenc (2012), 128.

193 Voir Ackrill (1957), 1-2, 3 ; Vlastos [1970] (1981), 286-292 ; van Eck (2000), 70-74. Dans cette hypothèse, l'analyse de Platon anticiperait celle de Frege [1892] (1971), 128-129 et de Wittgenstein [1922] (1993), 46-47 (3.323).

possibles de l'expression qui suit le verbe « être », en l'occurrence l'expression « le même »[194]. D'autres encore se replient sur une solution holistique plutôt qu'atomistique et estiment que l'étranger distingue, en offrant une paraphrase, entre les énoncés prédicatifs et les énoncés niant l'identité entre deux genres ou niant que l'un soit essentiellement prédiqué de l'autre, mais sans localiser l'ambiguïté sur une composante particulière de ces énoncés[195]. Si ces différentes interprétations ne peuvent être totalement exclues sur des bases textuelles[196], elles nous paraissent manquer le projet véritable de l'étranger et de Platon dans ce passage.

En effet, plutôt que de considérer que ce projet consiste à distinguer l'identité et la prédication ou la prédication essentielle et la prédication ordinaire, il nous semble préférable de considérer que l'étranger cherche à appliquer la leçon *socratique* d'après laquelle une véritable contradiction intervient seulement en relation avec les mêmes choses (πρὸς τὰ αὐτά) et sous les mêmes rapports (κατὰ ταὐτά)[197]. L'apparence de contradiction entre le fait de dire le changement « le même » et « non-le-même » se dissout en effet aussitôt que sont restitués les rapports selon lesquels chaque expression est envisagée : sous le rapport de sa participation au même relativement à lui-même, le changement est bien le même, mais sous le rapport de sa communauté avec l'autre relativement au même, il est non-le-même. En restituant ces rapports et en désamorçant l'apparence de contradiction, l'étranger illustre ce qu'il appellera, dans le résumé de son coup de force, la « véritable réfutation » (ἔλεγχος ἀληθινός, 259d5-6) par opposition à la réfutation pratiquée par ceux qui se délectent de tirer les oppositions dans tous les sens et qui sont encore éloignés des réalités (voir 259c7-d8). Plutôt que d'opérer une distinction entre identité et prédication ou entre différents types de prédication, l'accomplissement fondamental de l'étranger dans ce passage consiste donc à illustrer une façon philosophique, et au fond socratique, d'argumenter pour la contraster, au moins implicitement, avec une façon sophistique d'argumenter.

On pourrait toutefois objecter que les deux accomplissements ne sont pas incompatibles : peut-être l'étranger illustre-t-il la véritable réfutation philosophique précisément en distinguant l'identité et la prédication ou en distinguant différents types de prédications. Cependant, cette façon de concevoir la

194 Voir Owen (1971), 258 n. 63 ; McDowell (1982), 125 n. 20 ; Brown [1986] (1999), 471 n. 26 ; Brown (2008), 447-448.

195 Voir Brown [1986] (1999), 471 n. 26 ; Brown (2008), 449 ; Crivelli (2012), 159, 161.

196 De sérieuses objections peuvent toutefois être adressées aux deux premières interprétations mentionnées (celles pour lesquelles l'étranger distingue différents sens ou usages du verbe εἶναι et celles pour lesquelles il distingue les différents sens possibles de l'expression « le même »), voir l'étude très complète que Crivelli (2012), 149-166 consacre à ce passage.

197 Voir 230b7-8 et chapitre 3, *La réfutation socratique*.

restitution des rapports dissolvant l'apparence de contradiction ne nous paraît pas justifiée. En effet, nous avons vu[198] que, d'après 255a11-b1, lorsqu'une forme x participe d'une forme y, la nature de y affecte celle de x. Or la prédication ordinaire invoquée pour rendre compte de la participation du changement au même (que ce soit pour la contraster avec la négation de l'identité entre le changement et le même ou avec la négation d'une prédication essentielle du même au changement) ne paraît pas assez robuste pour rendre compte de cet effet sur la nature qui intervient lors de la participation des formes entre elles. L'idée même de prédication ordinaire, qu'elle soit conçue comme correspondant, sur le plan extra-linguistique, à la possession ou à l'instanciation d'une propriété, exclut par définition de pouvoir rendre compte de la nature ou de l'essence du sujet de la prédication. D'ailleurs, si Platon concevait la participation du changement au même comme une prédication ordinaire, la cohérence voudrait qu'il comprenne la participation du changement à la stabilité comme une prédication ordinaire, et dès lors accepte cette prédication (car il est vrai que le changement instancie la stabilité ou a la propiété d'être stable, comme c'est le cas de toute forme). Mais nous l'avons vu, l'étranger refuse par trois fois de dire que le changement est stable (252d6-10 ; 254d7-8 ; 255a7-b1). Par conséquent, il faut renoncer à interpréter la participation du changement à la stabilité en termes de prédication ordinaire. Par parité de raisonnement, et si l'on veut préserver la cohérence du texte, il faut renoncer à intérpréter la participation du changement au même en termes de prédication ordinaire et, au contraire, accepter que les participations des genres entre eux aient des conséquences sur et dépendent de leur nature respective[199].

Mais que peut bien signifier « avoir une conséquence sur la nature d'un genre » ? La question n'est pas simple et les éléments textuels dont nous disposons sont ténus. Toutefois, nos remarques sur 254d14-15[200] peuvent nous être utiles. Nous avions en effet vu que l'étranger considérait le même et l'autre comme les conditions d'individuation du changement, de la stabilité, et de l'être. Nous pouvons donc suggérer que les mélanges entre les genres dans le cœur du *Sophiste* ont pour résultat d'assurer aux genres participant (c'est-à-dire, pour reprendre le vocabulaire introduit dans la gigantomachie, qui pâtissent) de l'être, du même et de l'autre, la possession de leur nature propre. La situation est donc légèrement différente du mélange intervenant dans les divisions où, comme nous l'avons soutenu, *deux nouveaux genres* (les espèces) sont constitués à partir du mélange entre le genre à diviser et

198 Voir *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

199 Sur ce raisonnement, on lira Ketchum (1978), 43-44.

200 Voir *Introduction des cinq très grands genres* ci-dessus.

le couple de genres mutuellement exclusifs permettant de le diviser[201]. Au niveau des grands genres, il s'agit moins de constituer un nouveau genre que d'expliciter les conditions d'individuation de la nature d'un genre donné. On remarquera toutefois, par anticipation, que dans le cas des mélanges du cœur du dialogue comme dans celui des divisions, le résultat de la combinaison est un ou plusieurs genre(s) *unique*(*s*), et non pas « un état-de-choses complexe » où le sujet de l'énoncé instancie la propriété désignée par le prédicat figurant dans l'énoncé. Même si, syntaxiquement, l'expression « le changement est le même » est une prédication, ce à quoi correspond cette prédication n'est pas un « état-de-choses » où le changement instancie la stabilité, mais un genre unique possédant sa nature du fait de sa participation au même – et ce genre unique est le changement. Pour le dire d'une formule ramassée : plutôt que d'élaborer une ontologie pour la prédication ou le jugement, l'étranger nous paraît, dans le cœur du dialogue, indiquer quels sont les mélanges essentiels, les participations nécessaires permettant d'obtenir des genres pouvant être divisés dialectiquement.

Or, parmi ces mélanges essentiels, figure, outre le mélange avec le même et l'autre, le mélange avec l'être. Le changement doit participer à l'être pour posséder sa nature et être le changement. Par conséquent, il « est ». Mais, en même temps, il participe à l'autre par rapport à l'être. De ce fait, « il est non-être » (256c10-d10). Avant d'examiner comment l'étranger utilise ce résultat central, arrêtons-nous un instant sur l'affirmation selon laquelle « le changement est ». Cet arrêt nous permettra en effet de régler la question de l'existence dans le *Sophiste*.

5.2.2 Interlude : Platon isole-t-il la notion d'existence dans le *Sophiste* ?

L'étranger affirme que le changement est parce qu'il participe à l'être (Ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος, 256a1) et Théétète confirme : « il [le changement] est (Ἔστιν, 256a2) ». Si on laisse de côté le participe substantivé utilisé pour désigner la forme de l'être, il semble incontestable que, dans ces lignes, les deux usages du verbe « être » (εἶναι) à la troisième personne du singulier de l'indicatif présent sont des usages complets de ce verbe. En effet, les phrases dans lesquelles ces deux formes verbales apparaissent sont complètes, syntaxiquement bien formées et compréhensibles par Théétète, sans l'adjonction d'un complément à ces deux formes verbales[202]. Doit-on, pour autant,

201 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

202 *Pace* Owen (1971), 255, la phrase « il [le changement] est » (256a1) n'est donc pas fragmentaire ou elliptique.

traduire ἔστι en 256a1-2, par « il [le changement] existe »[203] ? Et même si l'on ne va pas jusqu'à traduire ainsi, doit-on comprendre que Platon isole la notion d'existence dans ce passage[204] ? Les éléments accumulés lors des chapitres précédents doivent nous amener à répondre par la négative à ces questions.

En ce qui concerne la traduction des usages complets du verbe « être » en grec ancien (εἶναι), nous avons déjà, au début de notre examen du cœur du *Sophiste*[205], signalé qu'une traduction systématique par « exister » tend à masquer la proximité sémantique qui unit les usages complets et incomplets de ce verbe[206]. Etant donné cette proximité, quand Platon écrit qu'« il [le changement] est » (Ἔστιν, 256a1, a2), il est tout à fait légitime de poser la question « est quoi ? ». Or une traduction par « exister » ne permet pas de rendre compte de ce fait, puisqu'on ne peut pas demander « exister quoi ? ». Pour cette raison, il nous semble qu'il ne faut pas traduire 256a1-2 par « il [le changement] existe », mais qu'il faut accepter la traduction, peut-être inélégante, « il [le changement] est »[207] ou encore éventuellement « il [le changement] "est" »[208].

Indépendamment des questions de traduction des lignes 256a1-2, on pourrait toujours soutenir que Platon cherche à isoler la notion d'existence dans ce passage. Afin de déterminer l'exactitude d'une telle proposition exégétique, il est important de préciser à quelles conditions Platon aurait pu, voire aurait dû isoler la notion ou le concept d'existence. Or, il semble que seule une séparation du genre du « quelque chose » (τί) et de celui de l'être (ὄν) rende possible, voire nécessaire de concevoir l'existence comme un concept distinct. S'il est en effet possible d'envisager quelque chose qui ne soit pas ou, alternativement, s'il est possible d'être, sans être quelque chose, alors le concept d'existence devient également possible, voire nécessaire pour désigner ce qui manque à quelque chose pour être ou, alternativement, pour désigner le simple fait d'être indépendant du fait d'être tel ou tel. Cette manière de concevoir l'existence comme simple fait d'être ou comme ce qui vient s'ajouter à quelque chose pour lui conférer son être rend bien compte, nous semble-t-il, de la définition classique, scolastique, de l'existence comme actualisation d'une essence[209].

---

203 Comme le fait, par exemple, Cordero (1993), 176.

204 Ackrill (1957), 1 écrit que Platon distingue la signification existentielle d'*esti* dans ce passage. Voir déjà Cornford (1935), 286 et 296.

205 Voir chapitre 5, *Introduction*.

206 Sur cette proximité, voir Brown [1986] (1999) et Brown (1994).

207 *Cf.* Mouze (2019), 165.

208 Ce dernier choix est celui de Diès [1923] (1955), 369 et de Robin (1950), 318.

209 Voir Lalande (1991), 318. Nous laissons de côté la définition logique de l'existence comme satisfaction possible d'une fonction propositionnelle existentiellement quantifiée. Notons seulement que l'un des promoteurs de cette définition logique de l'existence, Russell, semble sinon la réduire du moins l'articuler à une conception « philosophique »

L'interprétation d'après laquelle Platon isole, thématise explicitement la notion d'existence est donc entièrement conditionnée par la distinction ou l'absence de distinction entre le genre du « quelque chose » et celui de l'être. Or, dans les chapitres précédents, nous avons vu que tout quelque chose, est (voir 237d1-5[210]) et que l'expression « être » s'applique évidemment à quelque chose (voir 244b12-13[211]). Platon ne semble donc pas séparer le genre du quelque chose et celui de l'être. Par conséquent, les conditions d'émergence d'une réflexion explicite sur la notion d'existence en tant que telle ne sont pas remplies.

Plus haut dans notre réflexion[212], nous avions néanmoins suspendu la validité de ce raisonnement à une clause : il est impératif que Platon ne change pas d'avis dans la partie constructive du *Sophiste* et n'y sépare pas le quelque chose de l'être. Il est maintenant temps de déterminer si Platon a changé d'avis sur ce sujet.

Une façon dont il pourrait séparer l'être et le genre du quelque chose serait de distinguer deux façons d'être, l'une consistant à être tout court, l'autre à être quelque chose. En effet, dans ce cas, on pourrait concevoir le fait d'être indépendamment du fait d'être tel ou tel. Dans cette hypothèse, le genre de l'être et celui du quelque chose ne se recouvrant pas, l'on pourrait légitiment soutenir que Platon isole la notion d'existence dans le *Sophiste*. Cependant, nous avons vu qu'en 255c13-14, au moment où Platon distingue deux façons dont les êtres sont dits « être », c'est-à-dire au moment sans doute le plus propice pour isoler le fait d'être indépendamment du fait d'être tel ou tel[213], Platon ne distingue pas, d'une part, les êtres qui sont dits « être » tout court, relativement à rien et, d'autre part, les êtres qui sont dits « être » relativement à quelque chose ; il distingue bien plutôt les genres qui sont dits « être » relativement à eux-mêmes et les individus particuliers sensibles qui sont dits « être » toujours relativement à quelque chose d'autre[214]. Il n'y a donc pas lieu d'extraire de ce passage une distinction qui conduirait à séparer le genre du quelque chose et celui de l'être et, par là même, à attribuer à Platon une tentative d'isoler et de réfléchir la notion d'existence.

---

de l'existence correspondant au constat de la réalité empirique des individus. Cette réalité empirique est elle-même contrastée avec la simple subsistance intelligible des universaux (voir Vernant (2003), 309-310, 324-326). Si c'est exact, alors il n'est pas exclu que, pour Russell également, l'existence soit conçue comme ce qui manque à une simple détermination intelligible pour être.

210 Et chapitre 5, *Premier argument*.

211 Et chapitre 6, *La critique des monistes*, *L'être, l'un et leurs noms*.

212 Voir chapitre 5, *Premier argument*.

213 En supposant qu'une distinction exprimée sur un mode formel puisse entraîner une distinction sur le mode matériel.

214 Voir ci-dessus, *Preuve de la distinction entre l'autre et l'être*.

En réalité, même si Platon distinguait, en 255c13-14, les usages complets des usages incomplets du verbe « être » (εἶναι), cela n'impliquerait au fond pas qu'il sépare le genre du quelque chose et celui de l'être. En effet, la possibilité d'utiliser le verbe « être » (εἶναι) sans complément ne signifie pas encore qu'il soit possible d'être sans être quelque chose, puisque, en vertu de la proximité sémantique des usages complets et incomplets du verbe « être » (εἶναι), l'usage complet de ce verbe peut toujours potentiellement être complété. Ainsi, même si Platon avait l'intention de distinguer, en 255c13-14, les cas où il écrit simplement « Ἔστιν » ou « εἶναι » des usages incomplets de εἶναι, comme la question « τί ἐστι ; » peut toujours être posée, cette distinction n'impliquerait pas que Platon sépare conceptuellement le genre de l'être et le genre du quelque chose ni, par conséquent, que la notion d'existence s'impose pour comprendre la spécificité de ce qu'il cherche à dire.

Contre le raisonnement présenté dans les paragraphes qui précèdent, il est cependant toujours possible d'objecter qu'indépendamment de 255c13-14, l'idée d'après laquelle les usages complets et incomplets du verbe « être » (εἶναι) sont proches sémantiquement est, en elle-même, infondée. On pourrait en effet souligner que, quand Platon utilise le verbe « être » (εἶναι) de manière complète, il fait intervenir la participation au genre de l'être (voir 254d10, 256a1), tandis que, quand il utilise le verbe « être » (εἶναι) de manière incomplète, il fait intervenir la notion de participation sans mentionner le genre de l'être (*cf.* par exemple 256a3 avec 256b2-4 ou 256a7-8 avec 256b1). S'il y avait vraiment une proximité sémantique entre les usages complets et incomplets du verbe « être » (εἶναι) telle que le sens du verbe n'est pas modifié par le passage d'un usage à l'autre, on pourrait s'attendre à ce que le genre de l'être joue un rôle dans l'analyse platonicienne de ces deux usages. Mais comme ce n'est, semble-t-il, pas le cas, on peut en conclure que ces deux usages ne sont pas proches sémantiquement ou, du moins, on peut douter qu'ils le soient[215]. Il serait donc après tout possible, d'après Platon, d'être sans être tel ou tel, c'est-à-dire de purement et simplement exister.

Cette objection perd de sa force si l'on admet que Platon construit une analogie entre certains genres et les voyelles de l'alphabet de telle sorte que certains genres constituent les conditions nécessaires du mélange des genres. Or, nous avons soutenu qu'en plus de la nécessité d'assurer la disponibilité d'une pluralité d'ingrédients à mélanger, il faut admettre l'action d'un genre-voyelle qui opère la liaison entre les termes de cette multiplicité différenciée[216]. Nous avons soutenu que ce genre-voyelle qui opère la liaison est l'être et que celui-ci ne se contente pas d'intervenir dans le mélange des genres entre eux, mais

215 Pour cette objection, voir Leigh (2008), 119-120.

216 Voir ci-dessus, *Les genres-voyelles …*

qu'il intervient également dans le mélange d'un genre avec lui-même pour lui conférer sa nature[217]. Par conséquent, l'être intervient dans tous les cas de participations des genres (différents de l'être) entre eux, que ce soit pour lier un genre à lui-même ou pour le lier avec quelque chose d'autre, et ce, même si Platon ne mentionne pas systématiquement l'intervention de l'être dans tous les cas de participation, soit qu'il cherche à alléger son propos, soit qu'il considère que l'analogie entre les genres et les voyelles soit suffisante pour la faire comprendre[218]. Dans cette hypothèse, le genre de l'être interviendrait donc aussi bien pour expliquer les usages complets du verbe « être » (εἶναι) que ses usages incomplets et plus rien ne s'oppose à supposer une continuité entre ces usages[219].

La proposition exégétique d'après laquelle Platon cherche à isoler la notion d'existence dans ce passage est donc bien erronée étant donné l'absence de séparation du genre de l'être et du « quelque chose », elle-même confirmée par la proximité sémantique des usages complets et incomplets du verbe « être » (εἶναι) et par la fonction de liaison de l'être. Cependant, si Platon ne veut pas dire que quelque chose existe purement et simplement en disant qu'il participe à l'être, on peut légitimement se demander : que veut-il nous dire ?

Nous venons de rappeler que l'être possède avant tout une fonction de liaison : qu'il lie un genre à lui-même ou à d'autres, il contribue à conférer à ce genre sa nature[220] ; ou encore il peut lier un individu particulier sensible à un genre de telle sorte que cet individu est dénommé d'après ce genre (cf. *Phédon* 78d10-e2, 102a11-b3 ; *Phèdre* 250e1-3 ; *Parménide* 130e4-131a3). Par conséquent, affirmer d'un genre ou d'un individu particulier sensible qu'il participe à l'être revient simplement à affirmer que ce genre ou cet individu particulier sensible est susceptible d'être relié, que ce soit à lui-même, pour les genres, ou à quelque chose d'autre, pour les genres et les individus particuliers sensibles. Être, c'est être capable de participer à quelque chose, être capable d'être déterminé par quelque chose, ou, pour reprendre les termes précédemment utilisés par l'étranger, c'est être capable de *pâtir* de quelque chose[221]. En définitive,

217 Voir ci-dessus, *Preuve de la distinction entre l'autre et l'être, Troisième phase de l'argument*.

218 Rappelons également que l'adverbe « réellement » (ὄντως), qui désigne l'être, semble pouvoir s'insérer dans n'importe quelle phrase exprimant qu'un mélange entre certains ingrédients a lieu (voir 252a9-10 et ci-dessus chapitre 7, *Première possibilité : rien n'a puissance de communication avec rien sous aucun rapport*).

219 Nous suivons ici Crivelli (2012), 203.

220 Voir ci-dessus *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*.

221 *Cf.* chapitre 6, *Amendements nécessaires pour prolonger l'ὅρος dans le reste du dialogue*. Nous voyons maintenant comment l'ὅρος proposé aux géants peut être étendu à la capacité qu'ont les genres de pâtir (de participer) des autres genres et de se voir ainsi constitués dans leur nature.

quand l'étranger écrit : « mais le changement est », il veut dire que le changement possède la capacité de participer à quelque chose. En participant à l'être relativement à lui-même, au même et à l'autre, la nature du changement se voit constituée.

Avant de revenir à l'application de l'expression « non-être » au changement, il est capital de faire une précision sur toute la discussion qui précède. Dans cette discussion, mais déjà dans les chapitres précédents, nous avons tenté de montrer que les usages complets du verbe « être » en grec ancien (εἶναι) n'ont pas pour fonction d'isoler, de thématiser explicitement l'existence du sujet auquel le verbe « être » (εἶναι) est appliqué sans complément. Cependant, le fait que Platon ne cherche pas, étant donné le lien qu'il tisse entre l'être et la détermination, à isoler ou à thématiser l'existence comme « être pur et indépendant d'une détermination particulière », n'exclut pas un usage implicite et non-thématique de la notion d'existence. Il est en effet possible de considérer que toute détermination d'une chose suppose que cette chose existe de la manière dont elle est déterminée ou, alternativement, qu'exister pour une chose revient toujours à exister de telle ou telle manière. Si et seulement si l'existence est conçue de cette manière, c'est-à-dire comme inséparable d'une détermination, alors rien ne s'oppose à reconnaître que Platon fait usage de cette notion ni à dire que « le changement est » implique, présuppose qu'il existe de telle ou telle manière, c'est-à-dire, dans le cas présent, qu'il existe comme changement[222]. Mais encore une fois, nous soutenons que l'absence de séparation de l'être et du quelque chose, la proximité sémantique de l'usage complet et incomplet du verbe εἶναι et l'intervention du genre de l'être dans les situations expliquant ces différents usages, constituent un frein à l'émergence de l'existence *comme un concept ou une notion distincte* dans le *Sophiste*.

5.2.3 Reformulation des résultats atteints précédemment

Reprenons. Comme le changement est autre que l'être (256d5, *cf.* 250a8-c2 ; 254d4-13), le changement est non-être (256d8). Puisque l'application de l'expression « non-être » à un sujet, à savoir le changement, est bel et bien légitime, il est loin d'être « évident », contrairement à ce qu'affirmait précédemment l'étranger sous influence parménidienne, que le nom « le non-être » ne porte sur aucun être (voir 237c7-8). Peut-on cependant appliquer immédiatement et

222 Pour cette ligne interprétative, voir Brown [1986] (1999), 150 et Crivelli (2012), 150 qui considèrent que « le changement est » en 256a1-2 « makes an existential claim », ce qui semble devoir être distingué de l'idée selon laquelle Platon isole la notion d'existence ou le sens existentiel du verbe « être » (εἶναι). Voir en particulier Brown [1986] (1999), 471 : « though the phrase *dia to metechein tou ontos* (because of sharing in being) analyses a complete "is", this use is not seen as importantly distinct from incomplete uses of "is" ».

de la même façon l'expression « non-être » à l'être et montrer de la sorte que l'être n'est pas ? C'est bien évidemment exclu dans la mesure où l'être, contrairement au changement, n'est pas autre que l'être. Pour parvenir à montrer que l'être n'est pas, l'étranger va effectuer une manœuvre supplémentaire dont le sens ne peut apparaître qu'en réfléchissant à la situation dialectique de son raisonnement.

L'étranger vient de montrer que le changement est réellement non-être (ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι, 256d8). Il en conclut immédiatement qu'

> il est donc nécessaire que le non-être soit [ou : qu'il y ait du non-être[223]] à propos du changement et par rapport à tous les genres : car, par rapport à tous <les genres>, la nature de l'autre, en rendant chacun autre que l'être, fait <de chacun d'eux un> non-être, et donc tous, sous ce même rapport, nous <les> dirons à juste titre « non-être » [littéralement : « non-étants »] et, inversement, parce qu'ils participent à l'être, <nous dirons à juste titre que tous> « sont » et <nous les dirons> « être » [littéralement : « étants »]
>
> Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα (256d11-e4)

Après avoir recueilli l'approbation de Théétète, l'étranger poursuit et conclut de la manière suivante :

> Ainsi donc, eu égard[224] à chacune des formes, l'être est multiple, le non-être <est> une quantité illimitée [ou indéterminée ou infinie]
>
> Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν (256e6-7)[225]

Ces nouvelles déductions semblent confirmer que l'étranger reformule les résultats atteints lors de la première phase de son argumentation, en 255e8-256d10. En effet, comparons la première et la dernière de ces nouvelles déductions.

---

223 Cette possibilité de traduction alternative est proposée par O'Brien (1995), 50 n. 1.

224 « Eu égard » traduit περί qui, ici, ne peut avoir un sens purement spatial, mais doit avoir un sens relationnel, comme le montre bien Teisserenc (2007b), 255-256 n. 14.

225 Les passages cités ont été retraduits tout en s'inspirant des traductions françaises déjà existantes.

D'après la première, « le non-être est à propos (ἐπί) du changement » (256d11). Le passage du « changement est réellement non-être » (256d8) au « non-être est à propos (ἐπί) du changement » (256d11) semble se fonder sur la possibilité de passer d'un usage régulier du verbe « être » (εἶναι) à un usage « converse » de ce verbe. On peut en effet supposer que la forme régulière « *x* est *y* » est équivalente à la forme converse « *y* est à propos de *x* » et que c'est cette équivalence qui justifie le passage du « changement est réellement non-être » au « non-être est à propos du changement »[226]. En conséquence, la raison pour laquelle le non-être est à propos du changement est la même que celle pour laquelle le changement est réellement non-être. Dans les deux cas, le non-être du changement est justifié par l'altérité entre le changement et l'être.

D'après la dernière déduction de l'étranger, « eu égard (περί) à chacune des formes, l'être est multiple, le non-être <est> une quantité illimitée [ou indéterminée ou infinie] » (256e6-7). La raison pour laquelle le non-être est cette fois « en quantité illimitée » eu égard à chaque forme ne peut tout simplement pas être la même que celle pour laquelle le non-être est à propos du changement. En effet, l'altérité entre chaque forme et l'être peut tout au plus expliquer que le non-être est à propos de, eu égard à chaque forme (par exemple : à propos du changement), mais certainement pas que le non-être est en quantité illimitée à propos de, eu égard à chaque forme[227].

Une façon simple d'expliquer l'apparition de cette quantité illimitée de non-être est de considérer que l'étranger reformule les résultats atteints précédemment dans son raisonnement. Supposons en effet qu'après avoir montré que l'expression « non-être » peut, et même doit, être utilisée sans scrupule pour exprimer le fait que le changement est autre que l'être (256d5-8), l'étranger considère qu'il n'est plus tenu par la prudence et peut désormais exprimer

226 Sur cet usage converse d'εἶναι, voir Frede (1967), 52-55 ; Lewis (1976), 110 n. 13 ; Crivelli (2012), 167.

227 O'Brien (1995), 52, 93-94 considère que l'introduction de cette « quantité illimitée » de non-être s'explique par le fait que a) chaque forme *x* est autre que toutes les autres (255e4-6) et que b) toutes les formes participent à l'être. En supposant le principe selon lequel si une forme *x* est autre qu'une seconde forme *y* et que *y* participe à une troisième forme *z*, alors *x* est non-*z*, on pourrait conclure que chaque forme est non-être à chaque fois qu'elle est autre qu'une autre forme qui est. Et comme chaque forme est autre qu'une quantité illimitée d'autres formes qui sont, chaque forme serait une quantité illimitée de fois non-être ou encore, le non-être serait une quantité illimitée eu égard de chaque forme (256e6-7). Cependant, le principe justifiant cette inférence n'est pas affirmé dans le texte et semble problématique. Il suivrait en effet de ce principe que la pêche à la ligne est non-technique parce qu'elle est autre que la dialectique ou l'agriculture, qui sont des techniques, *cf.* Crivelli (2012), 171-172 n. 197. Pour d'autres problèmes liés à cette lecture, *cf.* van Eck (2002), 67-68. D'autres exégèses alternatives sont discutées dans la n. 244 et dans le texte qui précède cette note.

l'altérité entre, d'une part, le changement et, de l'autre, la stabilité, le même et l'autre, en niant le verbe « être » lui-même (εἶναι) plutôt que son complément, comme il l'avait fait jusqu'ici (de 255e8 à 256d9[228]). Dans ce cas, l'altérité entre le changement et la stabilité, le même et l'autre implique, non plus que le changement est non-le-même, non-la-stabilité, et non-l'autre, mais bien plutôt qu'il *n'est pas* la stabilité, *n'est pas* le même et *n'est pas* l'autre. Ce point peut ensuite être généralisé à chaque forme. Chaque forme est autre que toutes les autres et par conséquent, chaque forme *n'est pas* toutes les autres formes. Comme la quantité des formes n'est pas fixée *a priori*, chaque forme n'est pas une quantité illimitée d'autres formes[229]. Or, la partie négative de 256e6-7 peut être interprétée comme exprimant précisément ce résultat au moyen de l'usage converse de la négation du verbe « être » (εἶναι)[230] : « eu égard à chacune des formes, le non-être est une quantité illimitée [ou indéterminée ou infinie] » peut raisonnablement être compris comme signifiant qu'il y a une quantité illimitée (ou indéterminée ou infinie) de formes qui ne sont pas eu égard à chaque forme.

Cette exégèse du mouvement général de l'argumentation fondée sur l'idée que l'étranger reformule les résultats qu'il a précédemment atteints est relativement consensuelle[231]. Ce qui l'est beaucoup moins en revanche, c'est le lieu exact où l'étranger passe de l'expression prudente « non-*y* » à celle, plus osée, de « non-être-*y* ». Il y a deux manières de voir les choses.

Premièrement, il est possible de considérer que la reformulation intervient implicitement entre les lignes 256d11-e4, qui ont pour fonction de généraliser le constat de l'altérité entre le changement et l'être à tous les genres, et les lignes 256e6-7, qui concluent que chaque genre n'est pas un nombre illimité d'autres genres[232]. Voyons cette interprétation en détail, car le passage est difficile.

(a) « Il est donc nécessaire que le non-être soit [ou : qu'il y ait du non-être] à propos du changement [...] » (Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι, 256d11). Pour commencer, l'étranger exprime l'altérité entre le changement et l'être au moyen de l'usage converse du verbe « être »

228 Voir ci-dessus *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*.

229 Le nombre de formes est illimité (*pace* Centrone (2008), 197 n. 132) parce que la dialectique est la science des hommes libres et qu'aucune borne n'est fixée *a priori* quant aux objets relativement auxquels le dialecticien peut poser une idée (voir notamment 227a7-b6 et *Parménide* 130a3-e4). L'espace de la recherche dialectique est illimité et infini.

230 Voir Frede (1967), 80 ; Frede (1992), 403-404, 412 ; Crivelli (2012), 167, 169.

231 Elle est partagée par McDowell (1982), 117-118 ; van Eck (2000), 72-74 ; van Eck (2002), 69 et Crivelli (2012), 153, 170-171.

232 C'est l'interprétation choisie par McDowell (1982), 117-118 et Crivelli (2012), 170-171. La transition entre le non-être au sens de l'altérité avec le genre de l'être (256d11-e4) au non-être au sens de ne pas être tel ou tel (256e6-7) est également notée par Campbell (1867), 156-157 et par Lewis (1976), 91-94, 110 n. 11.

(εἶναι) : l'altérité entre le changement et l'être (256c10-d6) suppose que le changement est réellement non-être (256d8), c'est-à-dire, en termes converses, que « le non-être est [ou : qu'il y ait du non-être] à propos du changement » (256d11).

(b) « [...] et par rapport à tous les genres : [...] » (καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· 256d12). À ce niveau, l'étranger entame une généralisation, qu'il justifie à l'étape suivante.

(c) « [...] car, par rapport à tous <les genres>, la nature de l'autre, en rendant chacun autre que l'être, fait <de chacun d'eux un> non-être [...] » (κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, 256d12-e2). Cette étape justifie la précédente tout en abandonnant l'usage converse de « être » (εἶναι) : comme chaque genre (entendons : excepté l'être) est autre que l'être, chaque genre est non-être.

(d) « [...] et donc tous, sous ce même rapport, nous <les> dirons à juste titre "non-être" [littéralement : "non-étants"] [...] » (καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, 256e2-3). Ici, l'étranger s'appuie sur le point (c) pour justifier l'application de l'expression « non-être » à chaque genre. L'introduction du pluriel « non-étants » (οὐκ ὄντα) est étrange dans cette perspective[233], dans la mesure où (c) ne contient que du singulier (οὐκ ὄν) et que ce singulier semble pouvoir justifier d'appeler chaque forme « non-être » en raison de son altérité avec l'être. Cependant le pluriel peut s'expliquer par l'accord avec « tous » (σύμπαντα) qui a remplacé « chacun » (ἕκαστον) comme sujet de l'expression « non-être ».

(e) (L'étranger juge qu'après avoir justifié l'utilisation de l'expression « non-être » pour chaque genre, il peut réinterpréter les résultats précédemment atteints et traduire l'altérité entre deux genres *x* et *y* par « *x n'est pas y* » plutôt que par « *x* est non-*y* » comme il l'avait fait jusqu'à présent. Comme chaque forme est autre que toutes les autres et que la quantité des formes n'est pas fixée *a priori*, chaque forme n'est pas une quantité illimitée d'autres formes. Notons bien que cette étape est implicite et n'apparaît pas dans le texte.)

(f) « Ainsi donc, eu égard (περί) à chacune des formes, l'être est multiple[234], le non-être <est> une quantité illimitée [ou : indéterminée ou infinie] » (Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 256e6-7). (f) exprime la conclusion atteinte en (e), c'est-à-dire celle

233 Ainsi que le notent Frede (1967), 85 et Owen (1971), 233 n. 20.

234 Nous laissons provisoirement de côté la composante affirmative de la conclusion (256e6-7) d'après laquelle « l'être est multiple eu égard à chacune des formes ». Nous y reviendrons après avoir examiné le problème de « la quantité illimitée de non-être ».

d'après laquelle chaque forme n'est pas une quantité illimitée d'autres formes, mais au moyen d'un usage converse de la négation du verbe « être » (εἶναι).

Cette exégèse présente un inconvénient textuel et un inconvénient lié à la forme de la progression argumentative[235].

L'inconvénient textuel apparaît en considérant de plus près l'étape (c) : « car, par rapport à tous <les genres>, la nature de l'autre, en rendant chacun autre que l'être, fait <de chacun d'eux un> non-être » (κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, 256d12-e2). Si cette étape servait à établir que chaque genre est autre que l'être, l'expression « par rapport à tous <les genres> » anticiperait sur l'expression « chacun » et les deux expressions auraient exactement la même fonction dans le raisonnement. Paraphrasé, le raisonnement de l'étranger serait donc : tous les genres, c'est-à-dire chacun (sauf l'être lui-même) est différent de l'être. Puisque, dans cette hypothèse, la clause « par rapport à tous <les genres> » ne fait rien d'autre qu'anticiper « chacun », cette clause constitue une expression pléonastique dont Platon aurait pu se passer. Le fait que, d'après l'exégèse qui vient d'être présentée, certains termes du raisonnement de l'étranger sont pléonastiques ou redondants peut compter comme un argument contre cette exégèse, surtout si une exégèse alternative est capable de donner une signification non redondante à ces expressions[236].

En outre, le raisonnement tel qu'il est décrit peut laisser insatisfait du point de vue de la progression argumentative. Il présuppose en effet qu'une partie décisive de l'argumentation, l'étape (e), est accomplie implicitement. D'ailleurs, même si cette opération avait bien lieu implicitement, il n'en reste pas moins que, d'après cette exégèse, l'étranger justifie l'utilisation de l'expression « non-être » pour décrire l'altérité entre deux genres quelconques en se fondant sur l'altérité entre tous les genres et l'être. Or l'altérité entre tous les

235 On objecte parfois (par exemple Owen (1971), 234 n. 21) contre cette interprétation que la clause « et selon tous les genres » (καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη·) ne peut pas être interprétée comme opérant la transition de la différence entre l'être et le changement à la différence entre l'être et tous les genres parce que si cette partie de phrase avait vraiment pour fonction de généraliser l'affirmation qui la précède, la préposition ἐπί devrait couvrir 256d11 *et* 256d12. En d'autres termes, pour pouvoir prendre 256d12 comme la généralisation de 256d11, il aurait fallu que l'étranger dise : « il est donc nécessaire que le non-être soit à propos du changement et de tous les genres » plutôt que d'utiliser une préposition différente (« selon », κατά) pour exprimer la seconde partie de son affirmation. Cependant, il est possible de répondre à cette objection que, dans d'autres passages du *Sophiste* (par exemple en 241b1), Platon utilise des prépositions différentes pour exprimer la même relation logique, voir O'Brien (1995), 52 n. 1 ; van Eck (2002), 66 et Crivelli (2012), 174 n. 203.

236 *Cf.* van Eck (2002), 66.

genres et l'être n'est *prima facie* pas identique à l'altérité entre deux genres quelconques et, sans plus d'explication, on ne voit pas très bien pourquoi le fait que l'utilisation de l'expression « non-être » soit justifiée pour décrire un cas implique du même coup que l'on puisse utiliser cette expression pour décrire un cas distinct[237].

Ces deux inconvénients peuvent nous pousser vers l'examen d'une exégèse alternative.

D'après cette exégèse le raisonnement se reconstruit comme suit[238] :

(a) « Il est donc nécessaire que le non-être soit [ou : qu'il y ait du non-être] à propos du changement [...] » ("Εστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι, 256d11). Comme pour la première exégèse présentée, cette étape du raisonnement doit être comprise comme exprimant l'altérité entre le changement et l'être au moyen de l'usage converse du verbe « être » (εἶναι).

(b) « [...] et par rapport à tous les genres : [...] » (καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· 256d 12). Contrairement à la première exégèse présentée, cette étape n'a pas pour fonction d'entamer une généralisation, mais elle fournit bien plutôt les compléments de l'expression « non-être » figurant dans l'étape (a). L'occurrence de l'expression « non-être » dans (a), c'est-à-dire τὸ μὴ ὄν, est en effet une occurrence complète de la négation du verbe « être » (εἶναι) (ἐπί κινήσεως étant le complément d'εἶναι et non pas de τὸ μὴ ὄν). Or, en vertu de la proximité sémantique des usages complets et incomplets du verbe « être » (εἶναι), il est toujours possible de demander « est quoi ? » quand « être » (εἶναι) est utilisé de manière complète[239]. Par conséquent, il est possible de demander (en adaptant la question à la tournure utilisée ici par l'étranger) : « il est nécessaire qu'il y ait du non-être à propos du changement, certes, mais du non-être par rapport à quoi ? ». La fonction de la phrase « et par rapport à tous les genres » (καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη) est de répondre à cette question.

(c) « [...] car, par rapport à tous <les genres>, la nature de l'autre, en rendant chacun autre que l'être, fait <de chacun d'eux un> non-être [...] » (κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, 256d12-e2). L'étape précédente (b) est expliquée. Si l'on peut dire que le changement est non-être par rapport à tous les genres (entendons :

237 Comme le reconnait Crivelli (2012), 171, qui adopte malgré tout *in fine* cette interprétation (p. 175).

238 Cette reconstruction est défendue par Owen (1971), 234 n. 21 ; van Eck (2000), 73 n. 38 ; van Eck (2002), 68-71.

239 Voir chapitre 5, *Introduction*.

sauf le changement lui-même), c'est parce que la nature de l'autre rend chaque genre autre que l'être, *par rapport à tous les genres*, et donc non-être, *par rapport à tous les genres* (entendons : par rapport à tous les genres excepté ce genre lui-même sur lequel la nature de l'autre agit). La clause « en ce qui concerne tous <les genres> » (κατὰ πάντα) n'est pas une anticipation pléonastique de ἕκαστον, mais une amplification des prédicats τοῦ ὄντος et οὐκ ὂν spécifiant par rapport à quoi la nature de l'autre rend chaque genre autre que l'être et donc non-être[240].

(d) « […] et donc tous, sous ce même rapport, nous <les> dirons à juste titre "non-être" [littéralement : "non-étants"] […] » (καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, 256e2-3). Comme, d'après (b)-(c), chaque genre *x* est autre que l'être et donc non-être par rapport à tous les genres (entendons : par rapport à tous les genres autres que *x*), on peut à juste tire appeler tous les genres « non-être » (littéralement : « non-étants »). Le fait que le point (d) dérive du point (c) implique qu'il faut soit suppléer, après οὐκ ὄντα, la clause amplifiante « en ce qui concerne tous <les genres> » et lire « et donc tous, sous ce même rapport, nous <les> dirons à juste titre "non-être" [littéralement : "non-étants"] par rapport à tous <les genres> », soit comprendre que c'est cette clause amplifiante qui fournirait une réponse à la question légitime « par rapport à quoi est-il légitime d'appeler tous les genres "non-être" (littéralement : "non-étants") ? ». Sous la supposition raisonnable que la phrase « non-être par rapport à quelque chose » peut être abrégée par la phrase « non-être quelque chose », le point (d) peut s'interpréter comme démontrant que l'on peut légitimement appeler un genre *x* donné « non-être *y* », à condition que le genre *y* soit différent du genre *x*. Ou encore, que l'on peut légitimement dire « *x n'est pas y* » si le genre *y* est différent du genre *x*. Comme la quantité des genres ou des formes n'est pas fixée *a priori*, chaque forme *x n'est pas* une quantité illimitée d'autres formes *y*.

(e) « Ainsi donc, eu égard (περί) à chacune des formes, l'être est multiple, le non-être <est> une quantité illimitée [ou indéterminée ou infinie]. » (e) exprime la conclusion atteinte en (d), c'est-à-dire que chaque forme *n'est pas* une quantité illimitée d'autres formes, mais au moyen d'un usage converse de la négation du verbe « être » (εἶναι).

Cette exégèse alternative présente l'avantage de conférer une fonction non pléonastique à la clause « par rapport à tous <les genres> » (κατὰ πάντα), de ne supposer aucune étape implicite dans la progression argumentative et, enfin, de justifier l'utilisation de l'expression « non-être » pour décrire l'altérité entre

240 Voir van Eck (2002), 66.

deux genres en se fondant sur une situation proche de l'altérité entre ces deux genres, à savoir l'altérité entre le premier genre et l'être par rapport au second. Pour ces différentes raisons, cette lecture doit être préférée à la première lecture examinée.

L'étranger est donc parvenu à justifier l'utilisation de l'expression « non-être » pour décrire l'altérité entre tous les genres et non plus seulement pour décrire l'altérité entre le changement et l'être. Pour accomplir cette transition, il a montré que l'altérité entre un premier genre et un second supposait toujours une altérité entre le premier et l'être par rapport au second. Bien entendu, comme toute détermination implique l'être et comme tout être implique la détermination[241], il n'y a qu'une différence de point de vue et non une différence substantielle entre dire que *x* est autre que *y* et dire que *x* est autre que *être y*. Par conséquent, il n'y a également qu'une différence de point de vue et non une différence substantielle entre la forme « *x* est non-*y* » (privilégiée entre 255e8 et 256d9) et la forme « *x n'est pas y* » (autorisée à partir de 256d12). Cependant, il était légitime d'attendre que cette différence de point de vue soit mentionnée au moment même où Platon passe de l'utilisation d'expressions prudentes de type « non-*y* » à celles, plus osées, de type « non-être-*y* ». Et d'après l'exégèse présentée ci-dessus, c'est précisément cette différence de point de vue que Platon mentionne entre 256d11 et 256e7.

Avant de voir comment la justification de l'utilisation de l'expression « non-être » pour exprimer l'altérité entre deux genres permet simultanément de justifier l'application de cette expression à l'être, il reste à examiner, dans la conclusion tirée en 256e6-7, la partie concernant « l'être multiple » relatif à chaque forme.

Une façon simple d'interpréter cet être multiple consiste à réaliser que si chaque forme est autre qu'un nombre illimité d'autres formes ou, plus exactement, est autre que l'être par rapport à un nombre illimité d'autres formes, chaque forme est également un nombre multiple de formes ou, plus exactement, participe à l'être par rapport à un nombre multiple de formes. Par exemple, le changement participe à l'être par rapport à lui-même, mais aussi par rapport à l'autre et au même. Comme chaque forme est un nombre multiple de formes, l'étranger peut dire, au moyen d'un usage converse du verbe « être » (εἶναι), que l'être est multiple eu égard à chaque forme, c'est-à-dire qu'un nombre multiple de formes est eu égard à chaque forme.

241 Par cette formule, nous voulons simplement dire que, dans une perspective platonicienne, n'importe quelle détermination *y* suppose le fait d'être *y* et que, réciproquement, dans cette perspective, il n'y a pas d'être indépendant d'une détermination si bien qu'être implique toujours être quelque chose de déterminé, voir l'*Interlude* ci-dessus.

Cette interprétation semble devoir être préférée à celle d'après laquelle l'être est multiple parce qu'il s'applique à chacune des formes[242], et le non-être en quantité illimitée parce que chacune des formes (sauf l'être) est autre que l'être[243]. En effet, expliquer le non-être dont il est question en 256e7 par l'altérité entre chacune des formes et l'être ne permet pas de comprendre comment l'étranger, en 257a1-7, peut conclure que l'être n'est pas à partir du raisonnement qui vient de le mener en 256e6-7. Les liens causaux (Οὐκοῦν, 257a1 ; ἄρα, 257a4) et la répétition de la quantité illimitée (ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν, 257a6) ne semblent laisser d'autre choix que de comprendre le non-être de l'être dont il est question en 257a1-7 de la même façon que le non-être relatif à chacune des formes dont il est question en 256e6-7. Or, nous l'avons déjà dit, l'être n'est pas autre que l'être. Par conséquent, le non-être illimité dont il est question 256e7 ne peut s'expliquer par l'altérité entre chaque forme et l'être, du moins entre chaque forme et l'être tout court. Parallèlement, l'être multiple de 256e6-7 ne peut s'expliquer par la participation de chaque forme à l'être, du moins à l'être tout court. Bien plutôt, cet être multiple doit s'expliquer par la participation de chaque forme à l'être relativement à une multiplicité de formes[244].

5.2.4 L'être n'est pas

L'achèvement du premier moment du coup de force de l'étranger annoncé dès 241d6-7 est enfin à portée de main. Pour démontrer que, d'une certaine

242 Pour cette interprétation, voir White (1993), 50 et Leigh (2008), 119.

243 L'idée selon laquelle la quantité illimitée de non-être s'explique par l'altérité entre chacun des genres et l'être est défendue par Dixsaut (2000), 227.

244 Il serait toujours possible d'estimer que l'être est multiple parce qu'il s'applique à chacune des formes, mais que le non-être est illimité parce que chaque forme est autre que toutes les autres formes. Mais alors, la symétrie entre les deux parties de 256e6-7 est brisée, puisque, dans cette hypothèse, la partie affirmative de 256e6-7 justifie la multiplicité de l'être par la multiplicité des sujets auxquels s'applique l'expression « être », tandis que la partie négative de ces lignes 256e6-7 justifie la quantité illimitée de non-être par les prédicats qui complètent l'expression « non-être ». Encore une autre réponse, peut-être plus convaincante, consisterait à dire que 257a1-7 peut être tiré de la partie négative de 256e6-7 dans la mesure où 257a1-7 exprime le résultat *converse* de la partie négative de 256e6-7 : chaque genre étant autre que l'être, le non-être est illimité (256e6-7) ; mais l'être, en retour, est autre que chaque genre et donc n'est pas tous les autres (257a1-7). Il nous semble toutefois que cette interprétation s'accorderait mieux avec une particule comme αὖ en 257a1 plutôt que le καί que l'on trouve effectivement et qui suggère que l'être n'est pas exactement pour la même raison qu'il y a une quantité illimitée de non-être autour de chaque forme. (En outre, dans cette perspective, il resterait encore à expliquer la différence de quantité entre être et non-être, ce que l'interprétation que nous avons proposée permet facilement de faire dans la mesure où chaque forme est autre que l'être par rapport à un nombre illimité d'autres formes, mais participe à l'être par rapport à un nombre multiple de formes.)

façon (πῃ), l'être n'est pas, il suffit en effet d'appliquer à l'être le principe d'après lequel chaque genre n'est pas une quantité illimitée de fois parce que chaque genre est autre que les autres genres qui sont en quantité illimitée[245]. Comme l'être est lui-même un genre, il est autre que les autres genres qui sont en quantité illimitée et donc *n'est pas* en quantité illimitée (257a1-7).

D'après l'interprétation du raisonnement que nous avons défendue, l'altérité entre un genre donné et tous les autres peut se comprendre comme l'altérité entre un genre donné et l'être par rapport à tous les autres genres. Peut-être objectera-t-on contre cette interprétation qu'il n'est question, au moment d'appliquer ce principe à l'être, que d'altérité entre l'être et tous les genres (Οὐκοῦν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον, 257a1-2) et non pas d'altérité entre l'être et l'être relativement à tous les autres genres. Cependant, étant donné l'implication réciproque de l'être et de la détermination, il n'y a qu'une différence de point de vue et non pas une différence substantielle entre être autre que quelque chose et être autre que l'être relativement à quelque chose. Ayant expliqué en 256d12-e7 que le non-être illimité relatif à chaque genre dérive de l'altérité entre chaque genre et l'être par rapport à tous les autres, Platon peut maintenant, pour justifier le non-être illimité de l'être, se contenter de dire que l'être est autre que tous les autres genres et estimer que son lecteur comprendra qu'il aurait pu tout aussi bien écrire, sous un autre point de vue, que l'être est autre que l'être par rapport à tous les autres genres. D'ailleurs, l'étranger précise bien que c'est « dans l'exacte mesure où les autres sont que l'être n'est pas » (Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· 257a4-5). L'insistance, dans cette formulation, sur l'être des autres genres s'explique aisément si l'on admet que l'altérité entre l'être et les autres genres justifiant le non-être de l'être peut également se comprendre comme l'altérité entre l'être et l'être par rapport aux autres genres. Certes, l'idée d'une altérité entre l'être et l'être par rapport aux autres genres peut de prime abord choquer l'intuition. Cependant, ce choc se dissipe dès qu'on réalise que, pour un genre x donné, être autre que l'être par rapport à y ne signifie rien d'autre qu'être autre que y. Ainsi, pour l'être, être autre que l'être par rapport à tous les autres genres veut simplement dire que l'être est autre que tous les autres genres que l'être.

Ainsi se clôture le premier moment du coup de force ontologique de l'étranger. Avant de pouvoir passer à la question de la fausseté dans les énoncés et dans les jugements, c'est-à-dire au lien entre les énoncés, les jugements et le non-être, l'étranger doit encore assurer que l'expression « non-être » légitimement applicable, dans un nombre illimité de cas, à chaque forme, y compris à

245 Voir Cornford (1935), 288 n. 1 ; Owen (1971), 233 n. 20 ; Lewis (1976), 92 ; Movia (1991), 384 ; Crivelli (2012), 176.

l'être, détermine bien elle-même une forme à laquelle chaque chose qui n'est pas participe quand lui est légitimement appliquée cette expression[246]. En d'autres termes, après avoir montré en quel sens l'être n'est pas, il faut encore parvenir à montrer que le non-être est une forme qui possède une nature, que le non-être est.

6 Le non-être est

Le raisonnement permettant d'assurer qu'il y a bien une forme du non-être peut se décomposer en quatre étapes. Premièrement, l'étranger examine le fonctionnement sémantique de la négation (257b1-c4). Deuxièmement, il montre que le non-beau n'est pas moins que le beau (257c5-e11). Troisièmement, il généralise ce résultat à toutes les formes négatives du type « le non-*x* » (258a1-10). Enfin, quatrièmement, il applique ce principe général à la forme du non-être (258a11-c6).

Ce découpage du texte permet de guider l'interprétation en première analyse. Nous aurons toutefois l'occasion de voir qu'il est possible de lire le passage selon deux points de vue différents et que l'adoption d'un de ces points de vue affecte l'articulation du texte. En particulier, il apparaîtra que si la transition entre la troisième et la quatrième étapes peut se comprendre, ainsi que nous venons de l'affirmer, comme l'application d'un principe général à un cas particulier, elle peut également, sous un autre point de vue, être interprétée comme une reformulation de ce principe général. Nous allons d'ailleurs voir immédiatement que la possibilité d'adopter ce double point de vue est annoncée dès la première étape du raisonnement.

6.1 *Le fonctionnement sémantique de la négation*

L'échange entre l'étranger et Théétète à propos des expressions négatives et du fonctionnement sémantique de la négation a suscité une littérature secondaire abondante et extrêmement sophistiquée. Nous ne pouvons pas examiner en détail tous les problèmes posés par ce passage ni discuter toutes les interprétations qui ont été proposées pour les résoudre. Nous allons plutôt nous concentrer sur trois points essentiels pour la compréhension générale du fonctionnement de l'argumentation de l'étranger. Dans un premier temps[247], nous montrons qu'il y a deux façons de concevoir l'échange entre Théétète et l'étranger et que ces deux façons annoncent elles-mêmes deux conceptions

246 La nécessité de cette étape est bien notée par Frede (1967), 41, 73.

247 Voir *L'annonce d'une double perspective sur le non-être* ci-dessous.

du non-être. Dans un deuxième temps[248], nous cherchons à montrer que le problème de la prédication négative qui a tant préoccupé les commentateurs ignore une dimension fondamentale de la philosophie platonicienne et que l'explication fournie par l'étranger sur le fonctionnement sémantique de la négation et des expressions négatives est parfaitement satisfaisante d'un point de vue platonicien. Dans un troisième temps[249], nous appliquons cette explication à l'expression « non-être » et opérons la transition vers la suite du raisonnement.

6.1.1 L'annonce d'une double perspective sur le non-être

D'après l'étranger (257b3-4) :

> À chaque fois que nous disons le "non-être", semble-t-il, nous n'appelons pas quelque chose "<le> contraire de l'être", mais seulement "autre"
>
> Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον[250]

Cette affirmation ne semble pas destinée à être interprétée isolément dans la mesure où Théétète y répond en questionnant l'étranger (voir Πῶς ; en 257b5). Face à la question de Théétète, l'étranger questionne à son tour le jeune homme (257b6-7) :

> par exemple [ou : de façon analogue], quand nous appelons quelque chose "non-grand", te paraissons-nous indiquer le petit par cette expression plutôt que l'égal ?
>
> Οἷον ὅταν εἴπωμέν τι μὴ μέγα, τότε μᾶλλόν τί σοι φαινόμεθα τὸ σμικρὸν ἢ τὸ ἴσον δηλοῦν τῷ ῥήματι[251]

248 Voir *Le problème de la prédication négative* ci-dessous.

249 Voir *Retour à l'expression « non-être » et transition* ci-dessous.

250 Le contexte de l'échange (τῷ ῥήματι, 257b7 ; ἀπόφασις, 257b9) indique clairement que l'étranger s'intéresse ici à certaines expressions et à leur signification (*cf.* van Eck (1995), 30 n. 21 ; Crivelli (2012), 179-180) et seulement indirectement à la réalité que ces expressions désignent. Pour refléter cet intérêt, nous avons traduit « à chaque fois que nous disons le "non-être" […)] » en plaçant le non-être entre guillemets (comme le font, dans les traductions françaises, Robin (1950), 320 et Dixsaut (2000), 227). Ensuite, par parallélisme avec la réplique suivante (257b6-7) et les lignes 256a11-12, nous prenons τι et ἐναντίον … τοῦ ὄντος comme deux accusatifs (« appeler ou dire *x*, *y* ») et non comme un bloc à l'accusatif, *cf.* Crivelli (2012), 180.

251 Nous traduisons.

« Evidemment non », répond immédiatement Théétète (257b8).

Le terme οἷον, qui inaugure la question de l'étranger, pose une difficulté. Ce terme peut en effet se traduire par « par exemple » (voir 218e3) et par « de même que » ou « de façon analogue »[252]. Si l'on traduit par « de même que », l'application de l'expression « non-grand » à quelque chose est traitée comme un cas analogue à celui de l'application de l'expression « non-être » à quelque chose[253]. Si l'on traduit par « par exemple », quand l'étranger évoque les cas où « nous appelons quelque chose "non-grand" », il fournit un exemple de cas où « nous disons le "non-être" »[254]. Il est possible d'objecter contre cette dernière lecture que l'expression « non-grand » ne présente pas de forme du verbe « être » (εἶναι) et qu'il semble par conséquent difficile de considérer « qu'appeler quelque chose "non-grand" » constitue un exemple de cas où « nous disons le "non-être" »[255]. Cependant, à la réflexion, cette absence du verbe « être » (εἶναι) est toute relative.

En effet, comme Platon estime que tout quelque chose, toute détermination est (voir 237d1-5), il n'y a qu'une différence de point de vue et non une différence substantielle entre une détermination *y* et le fait d'*être y*. Il semble, par conséquent, qu'il n'y ait également qu'une différence de point de vue et non une différence substantielle entre les cas où « nous appelons quelque chose "non-grand" » (257b6-7) et ceux où « nous appelons quelque chose "non-être grand" ». En outre, nous venons de voir qu'en 256d12-257a7, l'étranger a expliqué que chaque genre *x*, l'être compris, n'est pas une quantité illimitée d'autres genres dans la mesure où la nature de l'autre rend chaque genre *x* autre que l'être par rapport à une quantité illimitée d'autres genres[256]. Si c'est bien cette situation que l'étranger a en vue quand il évoque l'application de l'expression « non-être » dans le passage qui nous occupe – et il semble bien que ce soit le cas (voir ὡς ἔοικεν, 257b3) – alors il pense à des situations où c'est l'expression « non-être *y* » qui est appliquée à quelque chose. Étant donné que les cas où « nous appelons quelque chose "non-grand" » (257b6-7) peuvent aussi bien se comprendre comme des cas où « nous appelons quelque chose "non-être grand" » et que les cas où « nous disons le "non-être" » (257b3-4) supposent que nous appliquions l'expression « non-être *y* » à quelque chose, il devient clair que la question introduite par οἷον peut se lire comme un exemple renvoyant anaphoriquement à l'assertion de l'étranger sur l'expression « non-être ».

252 L'alternative est notée par Kostman (1973), 201 et Crivelli (2012), 182.

253 Voir Owen (1971), 232.

254 Voir par exemple Kostman (1973), 203 ; Brown (2012), 239.

255 Objection proposée par Crivelli (2012), 182-183.

256 Voir ci-dessus *Reformulation des résultats atteints précédemment*.

Dans cette dernière hypothèse, l'expression « non-être » est le cas général que l'expression « non-grand » exemplifie, tandis que selon la lecture analogique, l'expression « non-être » est un cas particulier de l'application d'une négation à un terme, qu'un autre cas particulier analogue, l'expression « non-grand », permet d'éclairer en préparant une généralisation sur le fonctionnement sémantique de la négation (en 257b9-c1).

Le changement de perspective intervient selon que l'on insiste ou non sur le fait que la négation porte sur l'être que suppose toute détermination et selon que l'on insiste ou non sur le fait qu'être, comme ne pas être, suppose toujours, pour Platon, être ou ne pas être quelque chose de déterminé. Dans la dernière sous-section, nous montrerons que cette double perspective se retrouve dans la définition que l'étranger donne du non-être, bien qu'elle ne corresponde à aucune différence substantielle. Autrement dit, nous verrons que les deux perspectives possibles sur le non-être annoncées par ce passage convergent[257].

6.1.2 Le problème de la prédication négative

Comme nous venons de le voir, l'étranger s'interroge sur les cas où nous appelons quelque chose (τι) « non-grand ». Il est remarquable que l'étranger ne précise pas que ce quelque chose fait partie des êtres ou encore qu'il fait partie des genres ou des formes. Cette absence de restriction du domaine des valeurs envisagées suggère que l'étranger ne limite pas son raisonnement aux cas dans lesquels un genre *x* est appelé « non-*y* » (en l'occurrence « non-grand »), mais qu'il envisage également l'application d'expressions négatives à des particuliers sensibles, par exemple qu'il envisage l'application de l'expression « non-grand » à Socrate[258]. Mais où rend-il compte de la façon dont ces expressions négatives s'appliquent à un sujet ?

Les commentateurs recherchent la réponse à cette question dans la suite du raisonnement de l'étranger. Après avoir conclu (ἄρα, 257b9), du fait que le « non-grand » n'indique pas plus le petit que l'égal, qu'il ne faut pas accorder que la négation signifie le contraire (257b9-10), l'étranger ajoute, plus positivement, qu'il convient d'accorder seulement que :

> le « non » ou le « ne pas » préfixé des noms qui suivent indique quelque chose d'autre que ces noms, ou plutôt <quelque chose d'autre> que les choses, quelles qu'elles soient, par rapport auxquelles les noms prononcés après la négation ont été établis

257 Voir ci-dessous *Les deux définitions du non-être*.
258 Comparer Silverman (2002), 191, 192.

> ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὒ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα (257b10-c3[259])

Si tous les commentateurs s'accordent sur le fait que l'étranger conçoit ici la négation comme impliquant l'altérité plutôt que la contrariété, cette dernière phrase a néanmoins suscité de très nombreuses controverses exégétiques. Les problèmes proviennent du fait que la façon dont l'étranger explique le fonctionnement sémantique de la négation en termes d'altérité semble permettre d'appliquer l'expression « non-grand » à un géant ou l'expression « non-belle » à Hélène : le géant et Hélène sont bien « quelque chose d'autre » que la grandeur et la beauté, respectivement.

Afin d'exclure cette possibilité, les commentateurs ont proposé différentes solutions : certains estiment qu'il faut comprendre que, quand une expression négative de type « non-*y* » est appliquée à un sujet, cela signifie que toutes les formes auxquelles ce sujet participe sont autres que la forme *y* ; pour d'autres, une telle application signifie que ce sujet participe d'un genre qui est incompatible ou en contradiction avec la forme *y* ou encore d'un genre qui est autre que *y*, mais qui appartient à la même gamme de formes incompatibles que *y* ; pour une dernière catégorie d'interprètes, l'application d'une expression négative de type « non-y » à un sujet implique que ce sujet est autre que tout ce qui est *y*[260]. Néanmoins, les deux premières interprétations ne semblent pas pouvoir être extraites des mots effectivement utilisés par l'étranger : au moment crucial où il explique le fonctionnement sémantique de la négation (c'est-à-dire

259 Nous prenons le génitif τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων en facteur commun avec προτιθέμενα et avec τῶν ἄλλων τί (*cf.* Crivelli (2012), 178 n. 7). D'une part, « les noms qui suivent » suivent bien le « non » ou le « ne pas » préfixé, et de l'autre, ces « noms qui suivent, ou plutôt les choses par rapport auxquelles ces noms ont été établis » sont ce par rapport à quoi est autre le « quelque chose d'autre » indiqué par le « non » ou le « ne pas ». Quant au verbe κεῖμαι (257c2), il semble appeler une traduction plus forte que « désigner », d'où notre traduction par « ont été établis », voir Robin (1950), 320 ; Cordero (1993), 180 et Dixsaut (2000), 237 n. 1.

260 Par exemple, d'après la première interprétation, l'attribution de « non-beau » à un sujet signifie que toutes les formes auxquelles ce sujet participe sont autres que la beauté. D'après la seconde, l'attribution de « non-beau » à un sujet signifie que celui-ci participe d'une forme qui est incompatible ou en contradiction avec la beauté, ou encore qui est autre que la beauté, mais qui appartient à la même gamme de formes incompatibles que celle-ci. Enfin, d'après la dernière catégorie d'interprètes, l'application de « non-beau » à un sujet signifie que celui-ci est autre que tout ce qui est beau. Pour l'attribution de ces différentes positions aux commentateurs qui les ont soutenues, on lira le recensement très complet de Crivelli (2012), 184-186, 190, qui défend lui-même la dernière solution mentionnée (pp. 192-196).

en 257b10-c3), l'étranger n'utilise aucun quantificateur universel[261] et ne mentionne ni la relation d'incompatibilité[262] ni celle d'altérité au sein d'une gamme de formes incompatibles[263]. Quant à la troisième ligne interprétative mentionnée, elle paraît impliquer que quelque chose ne peut pas être à la fois grand et non-grand, puisque l'application de « non-grand » à ce quelque chose signifierait que celui-ci est autre que tout ce qui est grand. Que faire, dans cette hypothèse, du fait que Simmias est simultanément grand par rapport à Socrate et petit par rapport à Phédon (*Phédon* 102b3-d2) ? Faut-il comprendre que, dans ce cas, Simmias est autre que lui-même ? Cette conclusion peut difficilement être défendue[264].

Les lectures proposées pour résoudre le problème de l'application de l'expression « non-belle » à Hélène et de l'expression « non-grand » à un géant ont donc des conséquences indésirables ou ne peuvent être extraites du texte tel que nous en disposons. Selon nous, la raison de ces différents échecs est la suivante : l'application de l'expression « non-belle » à Hélène et de l'expression « non-grand » à un géant *n'est en réalité pas un problème pour Platon*. L'idée selon laquelle ce qui participe d'une forme *y* donnée n'est pas *y* sous l'un ou l'autre rapport peut même être tenue pour un des enseignements fondamentaux des dialogues de Platon. En effet, dès l'*Hippias Majeur* (287e2-289d5), Socrate montre que même une belle vierge est non-belle par rapport au genre des dieux. De manière similaire, même Hélène est non-belle en comparaison avec Aphrodite. Une fois ce constat tiré, le problème posé par notre passage se dissout entièrement : « non-beau » indique bien « quelque chose d'autre » que le beau, que ce soit le changement, la laideur, le nez camus de Socrate ou même Hélène de Troie. Plus généralement, une expression négative de type « non-*y* » peut s'appliquer légitimement à tout ce qui est autre que la forme *y*. Ainsi, même quand quelque chose participe de *y*, il peut également être appelé « non-*y* ».

Avant d'appliquer cette leçon à l'expression « non-être », trois remarques au sujet de notre lecture s'avèrent nécessaires pour prévenir tout malentendu.

Tout d'abord, notre lecture doit être différenciée de celle d'après laquelle ce passage n'offre pas une détermination de la référence des expressions négatives[265]. La référence ou la dénotation de « non-*y* » nous semble au contraire

261 Comme le remarquent Wiggins (1971), 291-294 ; Bostock (1984), 113 ; van Eck (1995), 26 ; Crivelli (2012), 186-187.

262 Voir Wiggins (1971), 291 n. 15a ; Lewis (1976), 101 ; Bostock (1984), 113 ; van Eck (1995), 26 ; Crivelli (2012), 190.

263 Voir van Eck (1995), 26 et Crivelli (2012), 191.

264 Point bien noté par Szaif [1996] (1998), 436-437 ; Szaif (2015), 455.

265 Voir Lewis (1976), 100-106, 112 n. 27 et McDowell (1982), 119-120.

parfaitement fixée : elle correspond à l'ensembles des choses (qu'il s'agisse de formes ou d'individus sensibles particuliers) autres que la forme *y*[266]. L'interprétation selon laquelle ce passage ne contient pas une détermination de la référence des expressions négatives pose un problème concernant les formes négatives et le non-être dont on ne voit pas bien comment ils pourraient être déterminés si la référence des expressions négatives qui leur correspondent ne l'était pas pleinement. En outre, une telle interprétation force une distinction entre les verbes σημαίνειν (« signifier ») et μηνύειν (« indiquer ») qui paraît intenable en regard de la façon dont l'étranger utilise ultérieurement ces termes dans le dialogue. En effet, en 258b3-4, l'étranger ne prend pas la peine de distinguer ce que le non-être ne signifie pas (σημαίνειν) et ce qu'il indique seulement (μηνύειν). Il laisse bien plutôt le même verbe (σημαίνειν) courir tout au long de sa conclusion : le non-être ne signifie pas le contraire de l'être, mais (signifie) simplement autre chose que lui[267].

Ensuite, il faut reconnaître que, d'après notre lecture, l'étranger ne fournit pas une explication de ce que nous entendons par prédication négative ou jugement négatif. Autrement dit, l'étranger ne restreint pas l'application des expressions « non-*y* » à ce qui ne participe pas à *y* ou à ce qui n'est pas prédicativement *y*. A-t-il néanmoins besoin d'une telle explication à ce stade de son raisonnement, comme semblent le croire la plupart des commentateurs ? La prise en considération de la progression argumentative doit nous conduire à répondre par la négative à cette question. Si l'étranger disposait à ce stade de son raisonnement d'une explication de la prédication négative, on ne voit pas pourquoi il ne passerait pas immédiatement à l'explication de la fausseté des énoncés. Il lui suffirait en effet de dire qu'un énoncé prédicatif est faux quand la prédication négative correspondante est vraie. Par exemple, il lui suffirait de dire « Socrate est beau » est faux quand « Socrate est non-beau » est vrai[268]. Cependant, l'étranger ne fait rien de tel. Il continue bien plutôt son raisonnement en vue de démontrer que le non-être est. Notons néanmoins que si

266 C'est pourquoi nous ne pouvons nous accorder avec Dixsaut (2000), 243-249, d'après qui la signification des expressions négatives serait, pour Platon, purement négative au sens où ces expressions posséderaient un sens, mais pas de référence déterminée.

267 Ce point est clairement établi par Bostock (1984), 114. Notre interprétation doit également être distinguée de la lecture proposée par van Eck (1995), 20-46 d'après laquelle ce passage ne contient pas d'explication de la prédication négative. Van Eck a raison de dire que ce passage ne contient pas d'explication de ce que *nous entendons* par prédication négative (voir ci-dessous dans le texte principal), mais il a tort de considérer (pp. 30-32) que le « quelque chose d'autre » dont il est question en 257b10-c1 sera identifié ultérieurement comme la forme négative correspondant à l'expression « non-y » : ce quelque chose d'autre peut renvoyer à n'importe quelle chose autre que la forme *y*.

268 Comme le remarque van Eck (1995), 43 n. 41.

l'étranger ne dispose pas d'une explication de la prédication négative à ce stade du raisonnement, cela ne l'empêche nullement de pouvoir adapter ultérieurement son analyse de la négation en termes d'altérité et sa démonstration (en cours) de l'être du non-être aux jugements négatifs. Dans le chapitre suivant de cet ouvrage, nous montrerons que l'étranger procède en effet à une telle adaptation lorsqu'il explique la fausseté des *logoi doxiques* à partir de l'altérité, non pas entre une forme et ce qui est autre que cette forme, mais entre une action et toutes les actions effectivement accomplies par un agent[269].

Enfin, il n'est pas à exclure que, pour certains termes, le « quelque chose d'autre » indiqué par la négation de ce terme doive habituellement être recherché dans une liste restreinte. Par exemple, dans l'usage courant de l'expression « non-grand », il est vraisemblable que le « quelque chose d'autre que grand » désigné par cette expression soit, non pas n'importe quelle chose autre que le grand, mais le petit ou l'égal ou encore quelque chose de petit ou d'égal. C'est la part de vérité contenue dans l'interprétation, mentionnée ci-dessus, de la négation en termes d'incompatibilité ou d'altérité au sein d'une gamme de formes incompatibles. Ces termes dont la négation a habituellement une référence restreinte correspondent à ce que David Sedley appelle les formes « faciles », c'est-à-dire des formes dont le contenu définitionnel peut être supposé connu même par des non-philosophes. Par exemple, en *Hippias Majeur*, 294a8-b4, Socrate définit la grandeur comme « ce qui dépasse » ou « ce qui excède » (τὸ ὑπερέχειν) sans apporter d'arguments et sans qu'Hippias éprouve de difficultés particulières à comprendre cette définition[270]. S'il est facile, même pour Hippias, de comprendre que « grand » consiste à « dépasser » ou à « excéder », on peut supposer qu'il est également facile, même pour Hippias, de comprendre que « non-grand » consiste à « être dépassé » (c'est-à-dire à être petit) ou bien à « ni dépasser ni être dépassé » (c'est-à-dire à être égal). Quoi qu'il en soit, la beauté, qui sera l'objet paradigmatique de la suite du raisonnement (voir 257d7*sq*) ne fait pas partie de ces formes faciles dont la négation possède une référence restreinte.

6.1.3 Retour à l'expression « non-être » et transition

Si l'on applique à présent cette leçon sur la négation à l'expression « non-être », les difficultés que posait cette expression dans un cadre parménidien disparaissent. Comme la négation ne signifie pas le contraire, mais l'altérité, l'expression « non-être » ne signifie pas le contraire de l'être, le rien, mais quelque chose d'autre que le genre de l'être. Par exemple, quand nous disons

---

269 Voir chapitre 8, *La description de la vérité et de la fausseté du* logos.

270 Voir Sedley (2007), 69-72. Voir aussi *Parménide* 150d7-e1.

le changement « non-être », nous ne voulons pas dire qu'il est le contraire de l'être, mais seulement autre que lui (voir 256c10-d10). En outre, nous venons de voir qu'il est possible de considérer l'expression « non-être » non seulement comme un cas particulier, mais aussi comme une généralisation des expressions négatives de type non-(être) *y*[271]. Par conséquent, le changement peut non seulement être dit « non-être » au sens où il est autre que le genre de l'être, mais il peut également être dit « non-être *y* » au sens où il est autre que l'être par rapport à tous les autres genres (voir 256d12-e8). Et dans ce cas-là non plus, il n'est pas question, pour le changement, de contrariété par rapport au fait d'être un *y* déterminé, mais seulement d'altérité par rapport au fait d'être un *y* déterminé.

Peut-on pour autant considérer que l'étranger est arrivé au bout de ses peines ? Un rappel de la façon dont sont introduites ses trois dernières répliques montre que ce n'est pas le cas. En effet, l'étranger s'est intéressé à ce qui se produit *à chaque fois* que nous appliquons les expressions « non-être », « non-grand » ou, plus généralement, « non-*y* » à quelque chose (*cf.* ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, 257b3 ; ὅταν εἴπωμέν τι μὴ μέγα, 257b6 ; ὅταν ἀπόφασις λέγηται, 257b9[272]). Or, s'il est vrai que l'étranger vient de déterminer la sémantique des expressions négatives, il n'en demeure pas moins qu'il semble avoir jusqu'ici présupposé, et non démontré, que de telles expressions sont légitimement applicables. Rien ne paraît en effet justifier *a priori* que les différentes expressions négatives de type « non-*y* » déterminent bien chaque fois une forme, une idée, un genre qui puisse être participé par tout ce à quoi elles s'appliquent légitimement. L'étranger doit donc encore montrer qu'aux différentes expressions négatives dont il a jusqu'ici présupposé l'application légitime correspondent bien différentes formes, idées ou genres négatifs. Pour parvenir à ce résultat, il va d'abord raisonner sur un exemple particulier, celui de l'expression « non-beau », et montrer que cette expression détermine bien une forme négative, à savoir le non-beau. Il va ensuite généraliser ce résultat à toutes les expressions de la forme « non-*y* ». Enfin, il va appliquer ce principe général à l'expression « non-être » et montrer que cette expression détermine, elle aussi, une forme comptant parmi la multiplicité des formes ; à moins que, comme nous l'avons déjà suggéré et comme nous aurons l'occasion de le voir en détail, cette dernière étape aboutissant à la démonstration de l'être

271 Voir ci-dessus *L'annonce d'une double perspective sur le non-être*.

272 « Pour marquer la répétition ou la fréquence indéterminée d'une action, on se sert des conjonctions de temps composées de ἄν avec le subjonctif [...] », comme l'écrivent Roersch, Thomas, et Hombert [1885] (1985), 206-207. Voir également Kühner et Gerth [1834-1835] (1890-1904), II. 2, 447-448.

du non-être consiste plutôt en une reformulation de la généralisation atteinte lors de l'étape précédente. En tous les cas, ce n'est qu'après avoir achevé ces différentes étapes que l'étranger pourra finalement se targuer d'avoir complètement accompli son coup de force contre l'ontologie parménidienne.

6.2 *La forme du non-beau*

La mise en évidence de l'être du non-beau comporte deux étapes[273]. Dans un premier temps, l'étranger explicite avec l'aide de Théétète ce qu'est le non-beau (257c5-d13). Dans un second temps, il démontre qu'étant donné ce qu'est le non-beau, le non-beau est autant que le beau (257d14-e11).

6.2.1 Qu'est-ce que le non-beau ?

Soit la santé et la maladie. Pour caractériser la médecine, on ne peut se contenter de dire que la médecine a pour objet la santé et la maladie, car c'est aussi l'objet des guérisseurs, par exemple. La médecine est bien plutôt l'approche scientifique de la santé et de la maladie[274]. C'est une partie de la science ou de l'art appliquée à la santé et à la maladie. De même, l'arithmétique est la partie de la science appliquée au pair et à l'impair. Plus généralement, la science, bien qu'étant une, comporte différentes parties, chacune étant délimitée par l'objet sur lequel elle porte. En outre, chacune de ces parties possède un nom qui lui est propre (257c10-d3). La science est donc partitionnée[275].

Le même phénomène se produit pour l'unité qu'est la nature de l'autre (257c7-8 ; 257d4-5). Par exemple, ce que l'on appelle « non-beau » est cette partie de l'autre opposée au beau (257d6-12) ou encore « est essentiellement autre que la nature du beau » (οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως, 257d12-13).

La dernière phrase citée a suscité de nombreuses polémiques. Pour les comprendre, il convient de replacer cette phrase dans son contexte argumentatif :

– *L'étranger* : Y a-t-il une partie de l'autre opposée au beau ?
– *Théétète* : Oui
– *L'étranger* : Dirons-nous qu'elle est anonyme, ou qu'elle possède un nom particulier ?
– *Théétète* : Elle en a un, car ce qui est désigné, en chaque occasion, par l'expression « non-beau » est essentiellement autre que la nature du beau

273 En accord avec Frede (1967), 86.

274 Exemple repris à Dixsaut (2000), 251.

275 La partition de la science est un phénomène que Platon a conceptualisé dès l'*Ion* 537c5-538b6, comme le remarque Crivelli (2012), 207 n. 96.

> Ἔχον· ὃ γὰρ μὴ καλὸν ἑκάστοτε φθεγγόμεθα, τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως (257d7-13)[276].

La traduction proposée pour la phrase citée en grec est controversée et doit être défendue contre un certain nombre d'objections. Tout d'abord, certains commentateurs considèrent que, contrairement à ce que laisse penser la traduction proposée, la dernière réplique de Théétète (257d11-13) ne concerne pas l'essence du non-beau, mais renseigne bien plutôt sur le fonctionnement des prédications négatives. En particulier, ces commentateurs notent que le terme ἑκάστοτε dans la partie de phrase ὃ γὰρ μὴ καλὸν ἑκάστοτε φθεγγόμεθα doit se traduire par « en chaque occasion ». Cette précision indiquerait à coup sûr que Théétète envisage non pas l'expression « non-beau » elle-même ou la forme qui lui correspond, mais tous les cas où quelque chose est dit « non-beau »[277]. Le contexte argumentatif dans lequel intervient cette réplique suggère pourtant l'inverse. En effet, ὃ γὰρ μὴ καλὸν ἑκάστοτε φθεγγόμεθα et la suite immédiate de la phrase (τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως) sont supposées fournir la raison (γάρ) pour laquelle la partie de l'autre opposée au beau possède un nom. Il est donc vraisemblable que l'expression « non-beau » ici mentionnée par Théétète (μὴ καλόν) soit le nom de cette partie de l'autre opposée au beau. D'un point de vue contextuel, il est par conséquent peu probable que Théétète affirme quoi que ce soit au sujet des choses auxquelles est appliquée l'expression « non-beau »[278]. La présence d'ἑκάστοτε contraint-elle toutefois à supposer un changement inopiné et, à vrai dire, inexplicable, de direction argumentative ? Il ne semble pas que ce soit le cas. Il suffit en effet de comprendre que ὃ γὰρ μὴ καλὸν ἑκάστοτε φθεγγόμεθα désigne ce qui correspond à l'expression « non-beau » elle-même à chaque fois que nous l'utilisons – c'est-à-dire la partie de l'autre opposée au beau, le non-beau – pour qu'ἑκάστοτε acquiert une fonction intelligible différente de celle consistant à renvoyer aux différentes occasions au cours desquelles ce prédicat est légitimement appliqué à un sujet[279].

---

276 Traduction Cordero (1993), 181 largement modifiée.

277 C'est le raisonnement de Bostock (1984), 116.

278 Voir Kostman (1973), 198 ; van Eck (1995), 32 ; Brown (2012), 246 et Crivelli (2012), 211.

279 C'est la solution de van Eck (1995), 31-32. Alternativement, Brown (2012), 246 signale qu'il arrive à Platon d'utiliser le terme ἑκάστοτε dans des contextes dans lesquels ce terme signifie « de temps en temps » plutôt que « à chaque occasion », (cf. *Théétète* 187e5 ; *Banquet* 177a5 et *République* III, 393b7). Si c'est également le cas ici, ὃ γὰρ μὴ καλὸν ἑκάστοτε φθεγγόμεθα ne renvoie certainement pas à tout ce à quoi s'applique légitimement l'expression « non-beau », mais à ce que nous appelons de temps en temps « non-beau », à savoir la forme du non-beau.

Admettons donc qu'il soit question du nom « non-beau » désignant la partie de l'autre opposée au beau. Une nouvelle difficulté, liée cette fois à la seconde partie de la réplique de Théétète, survient néanmoins. L'énoncé τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως peut se traduire littéralement de la façon suivante : « ceci [c'est-à-dire l'expression, le nom "non-beau" ou, sur un mode matériel, le non-beau] est différent de rien d'autre que de la nature du beau ». Ne voyant pas clairement pourquoi le non-beau ne pourrait pas être autre que n'importe quelle autre chose et devrait être différent du beau et seulement de lui, certains commentateurs confèrent un sens spécifique à « autre » ou « différent »[280] dans cet énoncé : certains considèrent que, quand Théétète dit que le non-beau est différent du beau et seulement de lui, il veut dire que le non-beau n'est exhaustivement incompatible qu'avec le beau[281] ; d'autres que le non-beau a une relation de contradiction uniquement avec le beau[282]. Ces suggestions peuvent éventuellement s'appuyer sur la récurrence du vocabulaire spécifique de l'opposition (ἀντιτίθημι : 257d7, e3, e6, 258b1, e2) pour caractériser la relation entre les parties de l'autre et les entités qui singularisent ces parties. On notera cependant que, dans la phrase que nous commentons, ce vocabulaire spécifique de l'opposition n'apparaît pas pour caractériser la relation du non-beau au beau. Tout ce que l'on y trouve est la relation d'altérité[283]. En outre, la suggestion d'après laquelle l'opposition des parties de l'autre aux différentes entités qui les singularisent doit s'interpréter comme une relation d'incompatibilité exhaustive ou de contradiction a des conséquences indésirables. Supposons, par exemple, que le non-même soit la partie de l'autre exhaustivement incompatible ou en contradiction avec le même. Dans ce cas, pour le changement, ne pas être le même (voir 256a5-6, a10-11) signifierait participer à la partie de l'autre exhaustivement incompatible ou en contradiction avec le même. Mais alors, comment l'étranger pourrait-il

280 Parler de « différent » et d'« autre » permet de rendre compte des deux termes utilisés par Platon dans ce passage (ἄλλο et ἕτερον). Cependant, ἄλλο et ἕτερον doivent être considérés comme des synonymes dans le présent contexte, voir *Parménide* 164b9-10.

281 Voir Kostman (1973), 205-206 ; Sayre (1976), 584-585 ; Sayre (1983), 231-234. Deux genres sont exhaustivement incompatibles pour une catégorie donnée s'ils sont différents, si une même chose ne peut participer à ces deux genres simultanément et, enfin, si une chose appartenant à la catégorie en question doit participer à un de ces deux genres. Dans cette perspective, le non-beau regroupe tous les genres incompatibles avec la beauté et constitue, avec la beauté, une catégorie exhaustive et exclusive. Pour cette caractérisation de la relation d'incompatibilité exhaustive, voir Crivelli (2012), 190.

282 Voir Moravcsik (1962), 69. Deux genres sont contradictoires s'ils sont différents et qu'une même chose ne peut ni participer à ces deux genres simultanément ni ne participer à aucun de ces deux genres, voir Crivelli (2012), 190.

283 Voir Frede (1967), 89.

soutenir, comme il le fait pourtant, que le changement est le même (voir 256a7-10) ? Faudrait-il supposer qu'il y a une deuxième partie de l'autre qui n'est pas « opposée » au même, mais seulement autre que le même, à laquelle participe le changement quand il n'est pas le même ? Si oui, cela signifierait que différentes parties de l'autre sont à l'œuvre pour rendre compte de différents types d'application de la même expression négative, ce qui paraît improbable. Il semble bien plutôt que Platon écrive comme s'il y avait une seule partie de l'autre pour chaque entité à laquelle l'autre s'oppose. En réalité, la difficulté qui a donné lieu à ces suggestions s'estompe dès qu'on cesse de comprendre τοῦτο οὐκ ἄλλου τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως littéralement. L'expression οὐκ ἄλλου τινὸς … ἢ ne signifie pas nécessairement que le non-beau est différent du beau et seulement de lui, mais peut être prise comme une formulation idiomatique indiquant que le beau est l'élément décisif dans la définition ou dans la détermination de l'essence du non-beau[284]. Ainsi, l'insertion de l'adverbe « essentiellement » dans notre traduction s'en trouve justifiée.

Une dernière difficulté doit être examinée. Comme nous l'avons vu précédemment[285], l'étranger envisage l'application d'expressions négatives de type « non-*y* » à quelque chose, que ce quelque chose soit une forme ou un individu sensible. Par conséquent, si les explications fournies au sujet des parties de l'autre doivent montrer qu'il y a des formes correspondant aux différentes expressions négatives et que ce sont ces formes qui sont participées par les sujets auxquels s'appliquent légitimement les expressions négatives, il faut en conclure que « non-beau » s'applique à Socrate (par exemple) parce que Socrate participe à la partie de l'autre opposée au beau ou encore, participe à ce qui est par essence autre que la nature du beau. À cette conclusion, certains objecteront peut-être qu'il est tout simplement erroné de vouloir expliquer l'application de l'expression « non-beau » à Socrate en invoquant la participation de celui-ci à ce qui est par essence autre que la forme du beau ou autre que la beauté (τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως, 257d12-13), car, à ce compte, l'expression « non-beau » pourrait s'appliquer à Hélène de Troie (puisque cette dernière, étant autre que la forme du beau, participe également à ce qui est par essence autre que la forme du beau). Pourtant, comme nous y avons déjà insisté, dans une perspective platonicienne, c'est-à-dire dans une perspective *dialectique* qui prend en compte les idées et qui ne cherche pas (encore) à expliquer les jugements négatifs, l'expression « non-beau » peut s'appliquer légitimement à Hélène de Troie, qui est non-belle par rapport à Aphrodite, par exemple.

284 Cf. *Charmide* 167b11-c1, 168d3-4 ; *Phédon* 64c4-5 ; *Sophiste* 247e4 ; Frede (1967), 88 n. 1 ; Lee (1972), 275 ; Lewis (1976), 113 n. 39 ; Centrone (2008), 203 n. 138 ; Crivelli (2012), 210.

285 Voir ci-dessus *Le problème de la prédication négative*.

Ainsi, loin de contredire notre point de vue sur le problème de la prédication négative ou de forcer une lecture extensionnelle improbable de l'expression τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως en 257d12-13[286], l'affirmation de Théétète d'après laquelle le non-beau est ce qui est, par essence, autre que la nature du beau vient confirmer que tout ce qui est autre que la forme du beau, et non seulement ce qui n'en participe pas, peut légitimement être appelé « non-beau ». Pour Platon, seul le beau lui-même n'est jamais non-beau, tout le reste participe du non-beau sous au moins un rapport.

6.2.2 Le non-beau est autant que le beau

Théétète vient d'accorder à l'étranger que l'altérité par rapport au beau constitue la nature du non-beau. Mais qu'est-ce qui garantit que l'opposition d'une partie de l'autre au beau constitue une nature, une essence ? C'est que les deux termes reliés par l'opposition sont eux-mêmes des êtres : puisque l'autre est un certain genre unique (τινὸς ἑνὸς γένους, 257e2), puisque le beau fait partie des êtres (τι τῶν ὄντων, 257e3), l'opposition (ἀντίθεσις, 257e3, e7) de l'autre ou, plus exactement, l'opposition d'une partie de l'autre au beau, c'est-à-dire le non-beau, est également un être[287]. Le non-beau est donc autant que le beau lui-même (257d14-e11[288]).

Bien que cette conclusion semble impliquer que le non-beau est un genre, une forme ou une idée, certains commentateurs refusent cette implication. Les raisons d'un tel refus sont multiples.

Certains estiment qu'une forme ne peut correspondre à une expression négative, puisque, d'après eux, la référence d'une expression négative n'est

286 Comme le font Frede (1967), 88 et Owen (1971), 238 n. 31. Voir aussi Crivelli (2012), 208-212.

287 Comme l'opposition de l'autre au beau a pour effet immédiat de déterminer et de détacher (ἀφορισθέν, 257e2-3) une partie de l'autre, l'opposition de l'autre au beau est toujours l'opposition d'une partie de l'autre au beau, comme le remarque bien Lee (1972), 280.

288 Ces lignes sont discutées. Le fait qu'en 257e2-4, le non-beau soit *délimité et détaché* (ἀφορισθέν) d'un certain genre unique (τινὸς ἑνὸς γένους) assure que ce genre unique est l'autre. En effet, l'autre est partitionné de manière analogue à la science. Or, les différentes sciences sont délimitées et détachées (ἀφορισθέν, 257c11) de la science. Donc le non-beau est délimité et détaché de l'autre (et pas du beau, comme le pense Cornford (1935), 291 n. 1), voir Diès [1923] (1955), 372 n. 2 ; Frede (1967), 86-87 ; Owen (1971), 239 n. 32 ; Lee (1972), 278-279 ; Dixsaut (2000), 252 ; Centrone (2008), 203 n. 139 ; Mouze (2019), 171 n. 1. En 257e2-4, ἄλλο τι doit sans doute être considéré comme un opérateur permettant d'introduire une question (ἄλλο τι = *nonne*) plutôt que comme l'objet d'εἶναι, tandis qu'en 257e6-7, ὄντος est probablement un génitif subjectif ou explicatif plutôt qu'objectif, voir Lee (1972), 278 n. 15, 280-281, *contra* Owen (1971), 239 n. 32. Quoique cruciaux en vue d'une traduction correcte du texte, ces deux derniers points ne nous semblent pas affecter le cours de l'argumentation, laquelle conclut à l'être du non-beau à partir de l'être de l'autre et de l'être du beau.

pas pleinement déterminée. Ces commentateurs ajoutent que, dans la mesure où le terme positif nié dans l'expression négative est lui aussi pris dans une relation d'altérité, dans l'opération de mise en opposition, l'indétermination de l'expression négative rejaillit, pour ainsi dire, sur le terme positif. Le beau ne deviendrait rien d'autre que la partie de l'autre opposée au non-beau ! D'après cette lecture, quand Platon dit que le non-beau est autant que le beau lui-même, il voudrait dire que le beau et le non-beau ne sont *pas plus* l'un que l'autre[289].

Une autre explication de la réticence dont font preuve certains commentateurs à accorder le statut de forme au non-beau ou aux autres entités de la forme non-*y* doit être recherchée dans le *Politique*. Dans ce dialogue (262a3-264b7), Platon paraît en effet refuser que des formes correspondent aux expressions « non-dix mille » et « non-grec ».

Relativement à la première de ces deux difficultés, nous avons déjà indiqué que l'interprétation selon laquelle la référence d'une expression négative n'est pas pleinement déterminée suppose une différence intenable entre la force des verbes σημαίνειν et μηνύειν[290]. En outre, la suite du raisonnement invalide la proposition exégétique d'après laquelle, quand Théétète et l'étranger s'accordent sur le fait que le non-beau n'est pas moins que le beau (257e10-11) ou encore sur le fait que le grand et le non-grand sont de manière semblable (ὅμοιος, 258a1-2[291]), il faut comprendre que ni les termes négatifs, ni même les termes positifs de ces couples sont pleinement déterminés, dans la mesure où tous sont pris dans une relation d'altérité ou d'opposition mutuelle. En effet, quelques lignes plus loin, l'étranger conclut que le non-être n'est pas moins que l'être lui-même (258b2, *cf.* 258a11-b8). Or dans ce cas, « être » traduit οὐσία ἐστίν, autrement dit « posséder son être propre, son essence ». Donc, à moins de supposer un changement de sens du verbe « être » dans le raisonnement, ce qui paraît très improbable étant donné les nombreux liens causaux qui unissent 257e10-11 à 258b2[292] et la similarité linguistique entre ces deux

289 Cette lecture est soutenue par Dixsaut (2000), 250-257 et Delcomminette (2000), 58-60.

290 Voir ci-dessus *Le problème de la prédication négative*.

291 L'ambiguïté, mise en évidence par Teisserenc (2012), 136 n. 2, sur la portée d'ὅμοιος en 258a1 n'affecte pas notre raisonnement.

292 *Cf.* ἄρα en 258a1 qui opère la transition du constat de la parité d'être du non-beau et du beau au constat de la parité d'être du non-grand et du grand ; οὐκοῦν en 258a4 qui opère la transition vers le constat de la parité d'être du non-juste et du juste ; καὶ τἆλλα δὴ ταύτῃ λέξομεν en 258a7 qui généralise à toutes les parties de l'autre et surtout οὐκοῦν en 258a11 qui applique manifestement le *même principe* à la partie de l'autre opposée à l'être, c'est-à-dire au non-être.

passages[293], quand l'étranger suggère que le non-beau n'est pas moins que le beau ou que le grand et le non-grand sont de manière semblable, il veut dire que les termes négatifs de ces couples « ne possèdent pas moins leur être propre, leur essence » que les termes positifs qui leur correspondent[294]. Or cette conclusion contredit manifestement l'idée selon laquelle les termes des couples « beau/non-beau », « grand/non-grand » ne sont *pas plus* l'un que l'autre en raison de leur opposition mutuelle[295].

Voyons maintenant le problème posé par le *Politique*. La meilleure manière d'y répondre consiste, nous semble-t-il, à nier que les expressions « non-dix mille » et « non-grec » ne déterminent aucune forme. Il se pourrait en effet que Platon admette des formes correspondant à ces expressions, mais que, dans le passage du *Politique* en question, il cherche seulement à souligner que ces formes ne peuvent être utilisées dans des divisions pour déterminer deux espèces d'un genre[296]. Une comparaison avec certains des très grands genres du *Sophiste* permet de confirmer ce point. Dans la mesure où l'être, le même et l'autre sont universellement participés, ils ne peuvent, eux non plus, être mobilisés pour diviser un genre en des espèces. Pourtant, personne ne songerait à

---

293 Le non-beau et le non-être ne sont *en rien moins* que, respectivement, le beau et l'être : voir οὐδὲν ἧττον en 257e10-11 et 258b2.

294 L'intuition qui nous a conduit à proposer cet argument vient de Frede (1967), 90.

295 Dixsaut (2000), 253 propose un autre argument linguistique pour appuyer son refus d'octroyer le statut de forme aux parties de l'autre. Elle répertorie différentes utilisations des verbes κατακερματίζειν, κερματίζειν et καταγνύναι dans les dialogues et montre que Platon utilise fréquemment ces verbes pour désigner un morcellement dont le résultat n'est ni déterminé dans son contenu, ni précisément défini. Cependant, quelles que soient les connotations de ces verbes dans d'autres passages des dialogues, l'utilisation que fait Platon de κατακερματίζειν dans le passage du *Sophiste* qui nous occupe (257c7-8) prouve que ce verbe ne désigne pas nécessairement une division dont le résultat est indéterminé. En effet, l'autre, explique l'étranger, est morcelé (κατακεκερματίσθαι) comme, de la même manière que (καθάπερ) la science (257c7-8). Or les parties de la science ne sont pas indéterminées.

296 Voir Moravcsik (1962), 72 ; Crivelli (2012), 212-213. Une manière alternative de résoudre le problème consiste à reconnaître que Platon n'associe *pas* de formes aux expressions « non-grec » et « non-dix mille », mais à nier que cette décision soit motivée par le caractère négatif de ces expressions. Le problème viendrait plutôt du fait que le terme nié n'est lui-même *pas* un genre pleinement déterminé. Cette façon de concevoir les choses est séduisante en raison de sa cohérence avec le présent passage du *Sophiste* qui conditionne l'être des différentes parties de l'autre au fait qu'elles soient systématiquement opposées à un *être* (πρός τι τῶν ὄντων αὖ πάλιν ἀντιτεθέν, 257e3 ; πρὸς ὂν ἀντίθεσις, 257e6). Néanmoins, s'il est tout à fait légitime et probable de supposer que, pour Platon, les fondements de l'« Héllénité » sont davantage politiques et polémiques que dialectiques et ontologiques (voir Teisserenc (2014), 101-109), les raisons pour lesquelles il refuserait à « dix-mille » le statut de genre déterminé sont moins évidentes à saisir.

nier qu'il s'agit bien de genres, de formes ou d'idées. Il en va de même pour les genres négatifs, par exemple pour le non-beau : comme tout ce qui est autre que la beauté, y compris les choses belles, participe du non-beau, on peut douter que la division d'un genre par le couple « beau/non-beau » détermine deux espèces sur le genre à diviser ; cependant, cela ne signifie nullement que le beau et le non-beau ne sont pas des formes.

Cette brève discussion montre que les différentes raisons invoquées pour contester le caractère eidétique du non-beau sont loin d'être décisives. Nous pouvons donc en conclure que le non-beau est bien cette forme qui est par essence autre que le beau.

6.3 *Généralisation aux expressions de type « non-*y *»*

Après avoir mis en évidence la parité d'être entre le non-beau et le beau, l'étranger transpose ce résultat aux couples non-grand/grand, non-juste/juste puis finalement à « tout le reste » (καὶ τἆλλα δὴ ταύτῃ λέξομεν), c'est-à-dire aux parties de la nature de l'autre (258a1-10).

Si cette généralisation ne pose pas de difficulté particulière, deux points méritent d'être soulignés.

Premièrement, le passage du non-beau à n'importe quelle partie de l'autre est sans doute préparé par l'abstraction et la généralité qui caractérisent le raisonnement sur le non-beau. L'étranger a en effet décrit le non-beau comme ce qui est délimité et détaché d'un certain genre unique et opposé à un être déterminé (257e2-4) ou encore comme une opposition d'être à être (257e6-7)[297]. Cette description est si générale et abstraite qu'elle peut également s'appliquer au non-juste, au non-grand et, en effet, à toute partie de l'autre opposée à un genre *y*[298]. D'ailleurs, la présence de la forme du non-grand dans ce passage signale que Platon n'envisage pas seulement des formes ou des idées appartenant au domaine éthico-moral[299].

Deuxièmement, au moment d'étendre sa conclusion à « tout le reste », l'étranger répète partiellement l'argument qui lui avait permis d'assurer que le non-beau est autant que le beau. Plus haut (257d14-e11), il avait assuré l'être du non-beau à partir de l'être de l'autre (dont le non-beau est une partie) et de l'être du beau (auquel le non-beau s'oppose). À présent (258a7-9), il déduit l'être des parties de l'autre à partir de l'être de l'autre. Bien que reprenant seulement partiellement le raisonnement précédent, cet argument achève de

297 Pour les problèmes linguistiques et les problèmes d'identifications soulevés par ces descriptions, voir *supra* n. 288.

298 Ainsi que le remarque Frede (1967), 86, 90.

299 *Cf.* Cornford (1935), 291 n. 2.

convaincre que les entités de type non-*y*, c'est-à-dire les parties de l'autre opposées à *y*, sont des formes. En effet, il est certain que c'est comme possédant une nature que l'autre est (258a7-8 renvoie à 255d9-e2 qui ne laisse aucun doute à ce sujet). Donc, à moins de supposer un changement de sens du terme « être » au beau milieu de l'argument, c'est-à-dire une amphibologie, c'est également comme possédant une nature que les parties de l'autre sont.

Ayant montré a) qu'à une expression « non-*y* » donnée correspond une partie de l'autre opposée à *y* et b) que, dans la mesure où *y* est et que l'autre est, cette partie de l'autre opposée à *y* n'est pas moins que *y*, il ne reste plus qu'à substituer « être » à *y* pour achever le coup de force ontologique contre Parménide.

6.4 *Les deux définitions du non-être*

6.4.1 Lectures analogiques et « généralisantes » des deux définitions du non-être

L'étranger définit le non-être à deux reprises : d'abord en 258a11-b1, ensuite en 258e2.

Dans la première définition, le non-être est conçu comme :

> l'opposition d'une partie de la nature de l'autre avec celle de l'être, qui sont mutuellement opposées
>
> ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις (258a11-b1)[300]

Cette traduction est contestée et doit donc être discutée et défendue.

Une première difficulté tient à la traduction du premier membre de l'opposition : faut-il traduire, comme nous l'avons fait[301], τῆς θατέρου μορίου φύσεως par « une partie de la nature de l'autre » ou, bien plutôt, par « la nature d'une partie de l'autre »[302] ? Une considération fait pencher la balance en faveur de la première possibilité. Dans la phrase qui précède immédiatement cette définition, l'étranger a en effet conclu que les « parties de celle-ci (τὰ μόρια αὐτῆς) doivent être tenues pour étant, et ce pas moins qu'aucune autre chose » (258a8-9). Or « celle-ci » se réfère à la « nature de l'autre » (ἡ θατέρου φύσις, 258a7-8). Puisque, juste avant de définir le non-être, l'étranger fait référence à l'être « des

300 Notre traduction.

301 Avec, par exemple, Campbell (1867), 161 ; Cornford (1935), 291 ; Robin (1950), 321 ; Diès [1923] (1955), 373 ; Frede (1967). 90 ; Lee (1972), 283 ; Cordero (1993), 183 ; Dixsaut (2000), 264 ; Brown (2012), 249 ; Teisserenc (2012), 137 ; Mouze (2019), 172.

302 Pour cette dernière possibilité, voir White (1993), 52 ; O'Brien (1995), 112 et 114 ; van Eck (2002), 73 ; Crivelli (2012), 216.

parties de la nature de l'autre », il est plus vraisemblable que l'être du non-être s'explique par « l'opposition d'une partie de la nature de l'autre avec … », que par « l'opposition de la nature d'une partie de l'autre avec … ». Par ailleurs, l'expression « les parties de la nature de l'autre » est également utilisée en 257d4. Le premier membre de l'opposition doit donc vraisemblablement se traduire par « une partie de la nature de l'autre »[303].

La traduction du second membre de l'opposition est plus ouverte. Quel génitif faut-il suppléer à l'expression τῆς τοῦ ὄντος ? Il y a trois possibilités : lire τῆς τοῦ ὄντος ⟨φύσεως⟩, « la nature de l'être »[304] ; lire τῆς τοῦ ὄντος ⟨μορίου φύσεως⟩, « la nature d'une partie de l'être »[305] ; lire ⟨μορίου⟩ τῆς τοῦ ὄντος ⟨φύσεως⟩, « une partie de la nature de l'être »[306]. La deuxième possibilité est improbable parce que la construction parallèle, « la nature d'une partie de l'autre », vient d'être rejetée et parce que suppléer ⟨μορίου φύσεως⟩ rend la portée de l'article défini τοῦ, et donc la syntaxe de la phrase, ambiguë[307]. Reste la première et la troisième possibilité.

La différence entre ces deux possibilités est que l'une suppose une lecture « analogique » du non-être, l'autre une interprétation « généralisante » de celui-ci[308]. En effet, comprendre que le non-être est « l'opposition d'une partie de la nature de l'autre avec la nature de l'être » implique que le non-être est une partie spécifique de l'autre, analogue au non-beau, au non-juste et au non-grand, à savoir la partie de l'autre opposée à l'être. Par contre, lorsqu'on comprend que le non-être est « l'opposition d'une partie de la nature de l'autre avec une partie de la nature de l'être », on ne conçoit plus le non-être comme une partie spécifique de l'autre, celle opposée à l'être, mais comme l'opposition d'une partie de l'autre, peu importe laquelle, à une partie de l'être, peu importe laquelle, par exemple être beau, être juste ou être grand. Dans ce cas, le non-être est l'opposition qui caractérise n'importe quelle partie de l'autre, par

---

303 En accord sur ce point avec Benardete (1984), II. 175 n. 76 ; Dixsaut (2000), 264 n. 1 ; Teisserenc (2012), 137 n. 2.

304 Comme le font Lee (1972), 283 (qui fournit lui-même une liste d'adhérents) ; O'Brien (1995), 114-116 ; Dixsaut (2000), 264 n. 1 ; van Eck (2002), 73, 78, et 80 ; Teisserenc (2012), 137 n. 2 ; Mouze (2019), 172.

305 Voir White (1993), 52.

306 Comme le font Cornford (1935), 292 ; Robin (1950), 321 et 1466 n. 1 ; Diès [1923] (1955), 373 ; Brown (2012), 249 (mais voir les réserves émises par cette commentatrice à la p. 250).

307 Comme y insiste O'Brien (1995), 113.

308 Pour une présentation du débat entre une conception « analogique » du non-être et une conception « généralisante » du non-être, voir van Eck (2002), 73-74 ; Brown (2012), 248-249. Pour l'annonce de cette double perspective dès 257b1-8, *cf.* ci-dessus *L'annonce d'une double perspective sur le non-être*.

exemple le non-(être) beau, le non-(être) juste, le non-(être) grand, c'est-à-dire une « généralisation » opérée sur les parties de l'autre[309].

À ces deux lectures possibles de la première définition correspondent deux lectures possibles de la seconde définition du non-être :

> τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον/ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον (258e2).

D'une part, si la première occurrence de l'article τό dans la phrase détermine μόριον, alors le non-être est bien à nouveau une partie déterminée de la nature de l'autre analogue au non-juste, au non-beau et au non-grand : il est « la partie de l'autre opposée à l'être de chaque chose ou à chaque être », selon que l'on préserve la lecture des manuscrits (ἑκάστου)[310] ou que l'on retienne, avec les éditeurs modernes, une lecture de Simplicius dans son Commentaire de la *Physique* d'Aristote (ἕκαστον)[311]. En revanche, si la première occurrence de l'article défini τό ne détermine pas μόριον, le non-être n'est pas une partie déterminée de l'autre, mais il désigne simplement « le fait que chacune des parties de l'autre soit opposée à l'être ou à chaque être », ou, alternativement, « le fait qu'à chaque être, qu'à l'être de chaque chose soit opposée une partie de la nature de l'autre »[312].

Par conséquent, s'ils veulent faire converger les deux définitions du non-être proposées par l'étranger, ceux qui considèrent que le non-être est défini comme une partie de l'autre analogue au non-beau, au non-juste et au non-grand, ne doivent pas suppléer ⟨μορίου⟩ dans la première définition et doivent rapporter

309 Voir van Eck (2002), 82 ; Brown (2012), 250.

310 Pour une défense de l'ἑκάστου des manuscrits, voir O'Brien (1995), 67-70. Ἑκάστου est également accepté par Owen (1971), 239-240 n. 33 ; Cordero (1993), 184, 270 n. 338 ; van Eck (2002), 75 ; Centrone (2008), 207 n. 141 ; Crivelli (2012), 219 n. 130.

311 Voir le texte imprimé par Diès [1923] (1955), 374 et par l'ancienne et la nouvelle OCT (Burnet (1900-1907), 455 et Duke *et al.* (1995), 455). Comme la construction τὸ + ἕκαστον + substantif n'est pas attestée (ἕκαστον se place soit devant l'article, soit après le substantif, mais pas entre les deux, *cf.* « ἕκαστος, η, ον » dans le *LSJ*, A.2 ; Frede (1967), 91 ; Owen (1971), 239 n. 33 ; O'Brien (1995), 68-69 n. 3 ; van Eck (2002), 80-81), si τό détermine μόριον, ἕκαστον *doit* se rapporter à τὸ ὄν plutôt qu'à μόριον. Par conséquent, si τό détermine μόριον et que l'on lit ἕκαστον, le non-être est bien « la partie de celle-ci [*sc.* de la nature de l'autre] qui est opposée à chaque être ».

312 Comme, dans cette hypothèse, τό ne détermine plus μόριον, ἕκαστον ne se rapporte plus nécessairement à τὸ ὄν (voir n. 311), mais peut se rapporter à τὸ ὄν, à μόριον, voire à τὸ ὄν *et à* μόριον (ἕκαστον est alors construit *apo koinou*). Puisque la lecture des manuscrits, ἑκάστου, est toujours disponible dans l'hypothèse d'après laquelle τό ne détermine pas μόριον, il y a bien, dans cette hypothèse, quatre traductions possibles de la deuxième définition, comme il apparaît dans le texte principal. Toutes soutiennent une lecture « généralisante » du non-être.

τό à μόριον dans la seconde[313], tandis que ceux pour qui le non-être est conçu comme la généralisation opérée sur toutes les parties de l'autre doivent suppléer ⟨μορίου⟩ dans la première définition et ne pas rapporter τό à μόριον dans la seconde.

Cependant, au-delà de la construction linguistique qu'il convient d'adopter, il est légitime de se demander si la différence entre la conception « analogique » et « généralisante » du non-être correspond à une différence substantielle ou à une simple différence de point de vue. Dans ce qui suit, nous allons montrer que ces deux points de vue sont réductibles l'un à l'autre et ne présentent donc pas une différence substantielle[314].

6.4.2 La convergence des interprétations analogiques et « généralisantes » du non-être

À première vue, la progression argumentative semble clairement faire pencher la balance en faveur d'une interprétation analogique du non-être. Comme nous l'avons montré, la définition du non-être est atteinte par instanciation du principe général assurant l'être des formes négatives de type non-*y*. À ce titre, le non-être est une partie de l'autre, celle opposée à l'être, de la même manière que le non-beau est la partie de l'autre opposée au beau. Seulement, comme l'être et le genre du quelque chose s'impliquent mutuellement[315], comme être implique toujours être quelque chose de déterminé, par exemple, être beau, être juste ou être grand, la partie de l'autre opposée à l'être est elle-même spécifiée autant de fois que l'être est spécifié[316]. Or, une fois admis que la partie de l'autre opposée à l'être est elle-même spécifiée, voire partitionnée, c'est-à-dire une fois qu'est admis le fait que le non-être implique toujours un non-être *y* déterminé, un changement de point de vue devient possible. En effet, comme toute détermination implique l'être, les différentes parties de l'autre que sont le non-beau, le non-juste, le non-grand peuvent se comprendre comme le non-(être) beau, le non-(être) juste, le non-(être) grand. Mais, puisque le non-être implique toujours un non-être *y*, par exemple non-être juste, non-être grand

313 Ils liront également plus volontiers τὸ ὂν ἑκάστου, « l'être de chaque chose », c'est-à-dire, dans cette perspective, le genre de l'être (*cf.* van Eck (2002), 78-79) que « chaque être » (τὸ ὂν ἕκαστον) qui tire dangereusement vers une lecture « généralisante » du non-être.

314 Pour une perspective similaire, se référer à Lee (1972), 282, n. 21 ; McDowell (1982), 121. Voir aussi Frede (1967), 91.

315 Voir chapitre 5, *Premier argument* ; chapitre 6, *La critique des monistes, L'être, l'un et leurs noms* ; chapitre 7, *Interlude*.

316 Voir Frede (1967), 92. Crivelli (2012), 218 semble penser que cette spécification empêche le non-être d'être une forme *une*. Toutefois, pas plus que l'altérité ou la science ne cessent d'être une quand elles sont partitionnées (257c10 ; 257d4-5 où οὔσης a une nuance concessive), le non-être cesse-t-il d'être un quand l'être auquel il s'oppose est spécifié.

ou non-être beau, il devient manifeste que le non-être n'est pas seulement concevable comme une partie de l'autre analogue aux parties de l'autre, mais également comme une généralisation de toutes ces parties.

Ultimement, la conception platonicienne du non-être dépend donc de la façon dont sont envisagées les parties de l'autre. Si l'on adopte le point de vue de la détermination, les parties de l'autre s'opposent à un *y* déterminé, par exemple le beau, le juste, le grand. Dans ce cas, le non-être est défini en substituant « être » à *y* et est conçu comme une partie de l'autre, celle opposée à l'être. En revanche, si l'on adopte le point de vue de l'être, les parties de l'autre s'opposent au fait d'*être* un *y* déterminé, par exemple au fait d'être beau, d'être grand, d'être juste. Puisque les parties de l'autre sont du type « le non-être *y* », le non-être peut alors être conçu comme la formulation générale de ces parties et *coïncide finalement avec l'autre*[317]. Mais, encore une fois, comme l'être et la détermination s'impliquent mutuellement, chacun de ces points de vue est réductible à l'autre. D'une part, *la* partie de l'autre opposée à l'être est toujours opposée à être un *y* déterminé, par exemple à être beau, à être juste, à être grand. D'autre part, les différentes parties de l'autre ont pour point commun de s'opposer au fait d'*être* un *y* déterminé : même si être grand, être juste et être beau sont des genres différents, ils n'en restent pas moins des spécifications d'un seul et unique genre, à savoir l'être.

Pourquoi est-ce si important de montrer que la conception du non-être comme partie spécifique de l'autre opposée à l'être est réductible à la conception du non-être comme généralisation sur les parties de l'autre ? La réponse est simple : si le non-être était la partie de l'autre opposée à l'être tout court sans que cela implique toujours une opposition au fait d'être quelque chose de déterminé, l'être ne pourrait participer du non-être. En effet, l'être n'est pas autre que l'être tout court, il ne participe pas à la partie de l'autre opposée à l'être tout court. Par contre, comme nous l'avons vu, il est bel et bien autre que l'être relativement à tous les autres genres[318]. Ainsi, pour que l'être ne soit pas, il faut que le non-être puisse être conçu comme l'altérité, l'opposition relative, non seulement à l'être, mais aussi toujours au fait d'être un *y* déterminé, par exemple au fait d'être juste, d'être beau ou d'être grand. Bien que l'étranger ait pris soin de séparer les deux moments de son coup de force ontologique[319], la démonstration du non-être de l'être n'est finalisée et n'acquiert tout son sens

317 L'idée d'une réductibilité du non-être à l'autre était déjà présente dans la thèse de Diès [1923] (1955), 7, voir aussi Ross (1951), 115 et, plus récemment, Leigh (2012), 10 n. 20.

318 Voir ci-dessus *L'être n'est pas*.

319 Voir dans ce chapitre, *L'être n'est pas* et *Le non-être est*.

que lorsqu'on comprend que la forme du non-être implique toujours l'altérité par rapport au fait d'être un *y* déterminé.

Avant de poursuivre son raisonnement en montrant que les énoncés et les jugements se mélangent au non-être qui vient d'être légitimé, c'est-à-dire avant d'en venir au problème des énoncés et jugements faux, l'étranger entreprend de résumer les différentes étapes que comporte son coup de force ontologique (258c7-259d8). Ce résumé soulève au moins trois problèmes exégétiques. Profitons de la discussion de ces trois problèmes pour conclure en nous remémorant certains résultats importants obtenus au cours de ce chapitre et des précédents.

7 Conclusion : trois problèmes dans le résumé

Un premier enjeu est lié à ce que déclare l'étranger après avoir, pour la deuxième fois, défini le non-être :

> Qu'on ne nous vienne donc point dire que c'est en mettant en évidence le non-être comme contraire de l'être que nous avons l'audace d'affirmer qu'il est. Pour nous, à je ne sais quel contraire de l'être, il y a beau temps que nous avons dit adieu, n'ayant cure de savoir s'il est ou non, s'il est définissable ou totalement indéfinissable (258e6-259a1)[320].

Cette déclaration a conduit certains interprètes à considérer que, contrairement aux apparences, Platon n'a pas vraiment réfuté Parménide[321]. D'après eux, en « envoyant promener » le contraire de l'être, Platon laisserait intacte la conception parménidienne du non-être et justifierait seulement une conception alternative du non-être, la sienne propre. Cependant, cette façon de représenter le coup de force du *Sophiste* nous paraît problématique.

Tout d'abord, loin de laisser intacte la conception parménidienne du non-être, la partie aporétique consacrée au non-être montre que cette conception est fondamentalement contradictoire. Si, en effet, l'expression « non-être » ne s'appliquait à aucun être, alors elle ne s'appliquerait à aucune chose. Par conséquent, en « disant » le non-être, on ne pourrait dire quelque chose. Or celui qui ne dit pas quelque chose ne dit rien et même ne dit rien du tout. Parallèlement, si aucun être, donc aucun nombre grammatical, ne pouvait s'appliquer au

320 Traduction Diès [1923] (1955), 375 modifiée.

321 Voir par exemple Cordero (1993), 55-57, 270 n. 339 ; Mouze (2020), 84 n. 45, 129-130 ; et, dans une perspective différente, Brown (1994), 230-231.

non-être, alors il ne serait pas possible d'énoncer le non-être, ni même d'ailleurs d'affirmer, sans se contredire, qu'il n'est pas possible de l'énoncer[322]. Dans la partie constructive de son raisonnement, Platon montre que ces difficultés disparaissent quand le non-être n'est plus conçu comme le contraire de l'être, mais comme ce qui est, par essence, autre que l'être (257b3-4 ; 258b3-4), c'est-à-dire, nous l'avons vu, autre qu'être un *y* déterminé. Ainsi conçue, loin de ne s'appliquer à rien, l'expression « non-être » s'applique à toute forme, y compris à celle de l'être, car toute forme *x* est autre que toutes les formes qui possèdent une nature différente de *x*.

En outre, c'est bien en examinant ce qui se produit *à chaque fois* que nous disons « le non-être » (ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, 257b3) que Platon corrige l'erreur consistant à concevoir le non-être comme le contraire de l'être. S'il avait voulu laisser la porte ouverte à une autre conception du non-être demeurée peu claire à ses yeux, il ne se serait certainement pas exprimé de la sorte[323].

Dans la mesure, donc, où Platon montre que la conception parménidienne du non-être est contradictoire, dans la mesure où il substitue à cette conception contradictoire une conception cohérente fondée sur l'altérité et qu'il estime que cette conception cohérente explique tous les usages de l'expression « non-être », il paraît légitime de soutenir que Platon a bel et bien réfuté Parménide.

Cependant, Denis O'Brien n'est pas d'accord : ce commentateur accorde que Platon cherche à remplacer Parménide, mais il soutient que Platon n'entend pourtant pas réfuter Parménide[324]. Si nous insistons malgré tout pour parler de « réfutation », c'est au sens de réfutation (non pas sophistique, mais) *socratique*, au sens de l'*elenchus*, c'est-à-dire d'un argument démontrant que les opinions d'un interlocuteur sont contradictoires les unes avec les autres en même temps, sur les mêmes choses, en relation avec les mêmes choses et sous les mêmes rapports (voir 230b6-8[325]). En montrant que Parménide attribue l'être (sous l'espèce du nombre grammatical) au non-être au moment même où il interdit que le non-être soit, Platon, nous semble-t-il, réfute Parménide au sens qui vient d'être précisé. Qui plus est, dans le *Sophiste*, Platon ne discute pas seulement la conception parménidienne du non-être, mais il montre également que la conception parménidienne de l'être comme « un-tout » est contradictoire et problématique[326].

322 Pour tout ceci, voir chapitre 5, *La défaite de l'étranger contre le non-être ...*
323 *Cf.* Frede (1967), 77.
324 Voir O'Brien (1995), 11, 43-45, 88 et O'Brien (2013), *passim.*
325 Et chapitre 3, *La réfutation socratique.*
326 Voir Dixsaut (2000), 269-270 n. 2 et ici-même chapitre 6, *La critique des monistes, L'être, l'un et le tout.*

Venons-en à la seconde controverse exégétique suscitée par le résumé de l'étranger. Lorsqu'il revient sur le mélange des genres entre eux et particulièrement sur les rapports entre l'être et l'autre, l'étranger estime que celui qui est incapable de réfuter la conception du non-être à laquelle il vient d'aboutir devra admettre que :

> τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· (259a6-b1)

Cette phrase peut être traduite de deux façons différentes. D'après la première façon de la traduire :

> <celui qui est incapable de réfuter ce qui a été dit sur l'être du non-être devra admettre que> l'autre participe à l'être et donc, en raison de cette participation, est. Mais il ne dira pas qu'il est ce dont il participe, mais qu'il est autre, et étant autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être[327].

Si l'on suit cette traduction, dans la première partie de la phrase, l'étranger applique à l'autre le résultat obtenu en 256e3-4 d'après lequel tous les genres participent à l'être ; tandis que dans la seconde partie de la phrase, à partir de « Mais [...] » (οὐ μήν [...]), il applique à l'autre le résultat obtenu en 256d11-e2 d'après lequel tous les genres (sauf l'être) sont autres que l'être[328]. Dans cette hypothèse, le premier usage d'*esti*, à savoir « l'autre [...] est » (τὸ μὲν ἕτερον [...] ἔστι), est un usage complet qui ne reçoit pas de complétion dans la suite de l'énoncé[329].

Une traduction alternative de la phrase citée est cependant possible :

> <celui qui est incapable de réfuter ce qui a été dit sur l'être du non-être devra admettre que> l'autre participe à l'être et donc est en raison de cette participation, non pas toutefois ce dont il participe, mais autre ; <et que> étant, d'autre part, autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être[330].

---

327 Traduction proposée par White (1993), 54 ; Leigh (2008), 116.

328 Voir cependant la réserve émise dans la suite du texte principal sur cette interprétation de 256d11-e2.

329 Voir Leigh (2008), 114-116.

330 Traduction Diès [1923] (1955), 375 modifiée.

D'après cette seconde traduction, la clause « non pas toutefois ce dont il participe, mais autre » (οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον) a pour fonction d'expliciter ce qu'est l'autre[331], tandis que le renvoi à 256d11-e2 ne commence qu'à partir de « étant, d'autre part, autre que l'être […] » (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν […]). Dans cette hypothèse, la première occurrence d'*esti*, à savoir « l'autre […] est » (τὸ μὲν ἕτερον […] ἔστι), se voit complétée par la suite du raisonnement : parce qu'il participe à l'être, l'autre est, non pas ce dont il participe, mais autre. Cette complétion suppose soit que cette première occurrence d'*esti* est elliptique[332], soit qu'*esti* est complet, mais admet une complétion dans la suite de l'énoncé. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une illustration de la proximité sémantique des usages complets et incomplets de εἶναι[333].

Comme, dans ce texte, nous avons défendu la proximité sémantique des usages complets et incomplets du verbe εἶναι[334], il convient, dans le cas présent, d'opter pour l'interprétation d'après laquelle ce passage offre une illustration de la proximité sémantique des usages complets et incomplets d'εἶναι[335].

Par ailleurs, on peut rappeler que l'étranger, en 256d11-e2, ne montre pas que tous les genres sont correctement appelés « non-être » (littéralement : « non-étants ») parce qu'ils sont autres que l'être tout court, mais explique bien plutôt qu'ils sont correctement appelés « non-être » (littéralement : « non-étants ») parce qu'ils sont autres que l'être relativement à tous les autres[336]. Contrairement à ce que pensent certains commentateurs[337], cette interprétation de 256d11-e2 justifie bien la seconde composante de l'affirmation ici discutée, à savoir la nécessité de conclure que l'autre est non-être en raison de son altérité vis-à-vis de l'être (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· 259a8-b1). En effet, puisque chaque genre *x* est dit légitimement « non-être » en tant qu'il est autre que l'être relativement à tous les autres genres, alors l'autre, qui est un genre *x* autre que l'être, peut être dit « non-être » en tant qu'il est autre que l'être relativement à l'être. Toutefois, pour éviter la redondance de la formule « autre que l'être relativement à l'être », Platon

---

331 C'est-à-dire, si l'on admet l'interprétation développée plus haut (dans la *Preuve de distinction entre l'autre et l'être, Troisième phase de l'argument*), qu'elle précise que l'autre est relié à lui-même par l'intermédiaire de l'être.

332 Voir Owen (1971), 253.

333 Voir Brown [1986] (1999), 461, 474 ; van Eck (2002), 71.

334 Voir chapitre 5, *Introduction* ; chapitre 7, *Interlude*.

335 Pour d'autres illustrations de cette proximité, voir *Sophiste* 238e5-239a2 (*cf.* Brown (1994), 231 ; Crivelli (2012), 203) et *Lois* X, 901c8-d2 (*cf.* Crivelli (2012), 202 et les références données par ce commentateur dans sa n. 82).

336 Voir ci-dessus *Reformulation des résultats atteints précédemment*.

337 Comme Crivelli (2012), 174-175.

justifie le non-être de l'autre plus simplement par son altérité par rapport à l'être[338].

La troisième et dernière difficulté émerge en suivant le fil du propos de l'étranger. Après avoir affirmé que tout critique incapable de réfuter sa démonstration devra lui accorder que l'autre est et n'est pas, il ajoute que ce critique devra également reconnaître que l'être lui-même, parce qu'il est autre que les autres genres, n'est pas des myriades et myriades de fois (259b1-5) et que les autres genres, pris individuellement ou dans leur ensemble, sont sous de multiples rapports et ne sont pas sous autant de rapports (259b5-7). La difficulté soulignée par certains commentateurs est que ce critique putatif ne doit précisément rien admettre d'autre ! En particulier, l'étranger ne pousse pas ce critique incapable de le réfuter à admettre que la négation, dans une expression négative de type « non-*y* », ne signifie pas le contraire, ni que l'autre est fragmenté en différentes parties, ni même une quelconque définition du non-être faisant intervenir les parties de l'autre. L'absence, dans le résumé fourni par l'étranger, de toutes les étapes scandant le second moment de son coup de force constitue ce qui est parfois appelé « le problème du résumé »[339]. Le problème est en outre décuplé si l'on estime que c'est pendant le second moment de son coup de force que l'étranger fournit une explication de la prédication négative essentielle à toute démonstration de la possibilité de la fausseté du *logos*[340].

Ce problème nous paraît pourtant peu menaçant. Tout d'abord, nous avons vu[341] que l'étranger, dans le second moment de son coup de force ontologique, n'offre pas d'explication de ce que nous entendons par prédication négative ou jugement négatif, ce qui ne l'empêchera pas, nous le verrons[342], d'adapter ultérieurement son analyse de la négation en termes d'altérité et sa démonstration de l'être du non-être aux jugements négatifs. Ensuite, pourquoi devrions-nous limiter le résumé de l'étranger aux admissions de son critique désarmé, c'est-à-dire à 259a4-b7 ? Comme nous l'avons suggéré d'entrée de jeu, le résumé semble bien plutôt commencer dès 258c7, au moment où l'étranger rappelle l'interdiction de Parménide (258c7-d4, *cf.* 237a4-b3). Seule l'adoption de ce point de départ restitue la complétude désirée : juste après l'évocation de l'interdiction de Parménide, l'étranger, loin de se cantonner au premier moment de son coup de force, rappelle qu'il est parvenu à

---

338 Ce point est bien expliqué par van Eck (2002), 71.

339 Voir Brown (2012), 236-237.

340 Comme l'explique bien Frede (1992), 411.

341 Voir *Le problème de la prédication négative*.

342 Voir chapitre 8, *La description de la vérité et de la fausseté du* logos.

démontrer que l'autre a une nature qui lui est propre (258d7, *cf.* 255c9-e2), que cette nature est fragmentée en parties (258e1-2, *cf.* 257c7*sq*) et que l'opposition d'une ou de toutes ces parties avec l'être joue un rôle décisif dans la définition du non-être (258e2-3, *cf.* 258a11-b1). En outre, dès qu'on cesse de tenir 259a4 pour le point de départ du résumé, le rejet de la conception d'après laquelle le non-être est le contraire de l'être (258e6-259a1) peut faire partie intégrante de ce résumé en tant qu'il rappelle à Théétète et au lecteur l'erreur à ne pas commettre sur la signification de la négation (voir 257b1-c4). Plus encore, après avoir contraint son critique désarmé à admettre tous les résultats du premier moment du coup de force ontologique, c'est-à-dire après 259b8, l'étranger n'oublie pas, en écho manifeste à l'interdiction de la prédication ordinaire qui avait ouvert la partie constructive, d'égratigner la mauvaise façon d'argumenter de ceux qui, au lieu de pratiquer une « réfutation véritable » (ἔλεγχος ἀληθινός, 259d5-6) et de restituer les différents rapports sous lesquels même les opposés communiquent (voir 256a10-b4), se délectent à tirer les oppositions dans tous les sens (259b9-d8, *cf.* 251a5-c7). La seule différence remarquable tient dans le fait que, dans le résumé, il n'y a plus de référence explicite à ceux que l'étranger avait appelés les « tard-venus ». À présent, c'est la jeunesse seulement, l'éloignement par rapport aux réalités qui est accusé (259d6-7, *cf.* 251b6, 234b5-e7). Cette différence n'est pourtant pas bien grande : Platon veut sans doute dire que, quel que soit l'âge d'un individu, il est toujours trop jeune quand il argumente comme un sophiste.

CHAPITRE 8

Enoncés et jugements faux

Après avoir examiné le coup de force de l'étranger sur l'ontologie parménidienne dans toute sa complexité, il est temps, à présent, d'étudier le deuxième grand moment de la solution platonicienne au problème posé par le sophiste. Dans ce deuxième temps, l'étranger explique et décrit la façon dont les énoncés et les jugements sont reliés au non-être en vue de prouver la possibilité des énoncés et jugements faux et de capturer, enfin, cet animal fuyant qu'est le sophiste (259d9-264b10)[1].

En guise de prélude à notre étude, nous présenterons et résoudrons le problème exégétique du rapport entre l'entrelacement des genres (συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν) et le *logos*. Munis d'une solution indiquant la tonalité générale de l'interprétation défendue dans ce chapitre, nous suivrons l'étranger et Théétète pas à pas dans la progression de leur argument : il s'agira tout d'abord (259d9-261c10) d'expliquer et de justifier la nécessité d'une nouvelle étape dans le raisonnement ; ensuite (261d1-262e3) de définir le *logos* ; puis (262e4-263d5) d'expliquer et de décrire la façon dont un *logos* peut être vrai ou faux ; et enfin (263d6-264b10) d'étendre cette explication aux jugements perceptifs et non-percepetifs en vertu de leur similarité structurelle avec le *logos*.

1 Comme on peut le constater, en dépit de la disparition de la méthode de division dichotomique, la logique de la progression argumentative du dialogue demeure massivement et presque obsessionnellement dichotomique : le *Sophiste* est muni d'une coque (216a1-236d4 ; 264b11-268d5) et d'un cœur (236d5-264b10) ; le cœur est divisé en une partie aporétique posant des difficultés (236d5-251a4) et une partie constructive résolvant ces difficultés (251a5-264b10) ; la partie aporétique peut elle-même être divisée en une partie aporétique sur le non-être (236d5-241c3) et une partie aporétique sur l'être (241c4-251a4), tandis que la partie constructive peut être divisée en un coup de force contre l'ontologie de Parménide (251a5-259d8) et une solution au problème des énoncés et jugements faux (259d9-264b10) ; certaines de ces sous-parties peuvent à leur tour faire l'objet d'une division en deux parties disctinctes (ainsi la partie aporétique sur l'être se divise en l'examen de ceux qui ont déterminé la quantité des êtres (243d8-245e8) et l'examen de ceux qui en ont déterminé la qualité (245e8-248e6) et le coup de force se divise en la démonstration du non-être de l'être (255e8-257a12) et la démonstration de l'être du non-être (257b1-258c6)) ; cette même logique dichotomique se répètant ainsi jusqu'à un niveau quasi microscopique du texte, *cf.* Malcolm (1983), 116-120.

 | DOI:10.1163/9789004533080_010

1 Prélude : le problème de la συμπλοκή τῶν εἰδῶν[2]

Juste après avoir mis en évidence la forme du non-être et avoir démontré que l'être n'est pas, l'étranger déclare qu'entreprendre de séparer tout de tout revient à ignorer les muses et la philosophie (259d9-e2). Afin de clarifier son propos pour un Théétète déconcerté (259e3), l'étranger explique « que la séparation entre chaque chose et tout le reste est la plus radicale manière d'anéantir tout discours » (259e4-5)[3] ; car, enchaîne-t-il, « c'est par l'entrelacement des formes les unes avec les autres que le *logos* est advenu pour nous » (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν, 259e5-6). Cette phrase a provoqué de nombreuses discussions. Et pour cause, un peu plus loin dans son raisonnement, l'étranger fournit comme exemples de *logoi* « Théétète est assis » et « Théétète vole » (voir 263a2 ; 263a9). Or, ces *logoi* semblent contenir chacun tout au plus une forme, à savoir la forme être-assis ou voler, et non pas un entrelacement de formes. Pourquoi prendre la peine d'expliquer que c'est par l'entrelacement des formes les unes avec les autres que le *logos* est advenu si c'est pour ensuite examiner des *logoi* qui ne comportent pas un tel entrelacement ? La difficulté a-t-elle échappé à Platon[4] ? Les commentateurs ont pensé que non et ont donc proposé différentes solutions pour la résoudre. Bien que ces solutions ne semblent pouvoir être totalement exclues, nous allons tenter de montrer qu'aucune n'est entièrement satisfaisante et qu'il convient, par conséquent, d'introduire et d'étayer textuellement et conceptuellement une nouvelle solution à ce problème.

1.1 *Les solutions proposées par les commentateurs*

Commençons donc par examiner les solutions qui ont été proposées jusqu'à présent par les commentateurs.

Certains tentent de contourner le problème en ne prenant pas le principe énoncé par l'étranger littéralement : peut-être celui-ci veut-il dire qu'au moins une forme est impliquée dans tout *logos*[5]. Cependant, cette façon de lire l'affirmation de l'étranger ne résout pas le problème, elle ne fait précisément que le contourner[6]. De plus, si l'étranger voulait simplement dire que tout *logos*

2 Cette section reprend des résultats parus dans Zaks (2016).

3 Traduction Diès [1923] (1955), 376 légèrement modifiée.

4 Ross (1951), 115 estime que 259e5-6 constitue un *over-statement* (une exagération). Clarke (1994), 37 pense qu'il n'est pas exclu que Platon n'ait pas réalisé que sa remarque sur le lien entre l'entrelacement des formes et le *logos* en 259e dût s'appliquer aux exemples de *logoi* qu'il fournit ultérieurement.

5 Voir Cornford (1935), 300-301, 314.

6 *Cf.* Movia (1991), 424.

mentionne au moins une forme, il aurait mieux fait de ne pas préciser que les formes s'entrelacent *les unes avec les autres* (τὴν ἀλλήλων [...] τῶν εἰδῶν συμπλοκήν)[7].

Une autre façon d'accorder la déclaration de 259e5-6 avec les exemples fournis par l'étranger consiste à soutenir que, tout bien considéré, le *logos* « Théétète est assis » contient bel et bien un entrelacement de formes. Il y a plusieurs façons d'obtenir ce résultat.

Il est tout d'abord possible de soutenir que l'entrelacement de formes contenues par « Théétète est assis » n'est rien d'autre que l'entrelacement des expressions linguistiques figurant dans cet énoncé, à savoir le nom « Théétète » et la forme verbale « est assis »[8]. Une telle façon de voir les choses gagne en plausibilité quand on remarque qu'en tant qu'elles sont répétables et séparables, les expressions linguistiques peuvent être envisagées comme des genres[9]. Cependant, quelques lignes après avoir fait référence à l'entrelacement des formes, l'étranger compare, mais n'identifie pas cet entrelacement à celui des expressions linguistiques (261d1-3 ; 262d8-e2)[10]. Qui plus est, de nombreux arguments appartenant au coup de force de l'étranger ne peuvent être interprétés correctement si les genres sont envisagés comme des expressions linguistiques[11]. Ainsi, ni la communauté du changement et du même qui explique que l'on puisse dire le changement, « le même » (voir 256b1-2), ni les relations entre le changement et l'être (voir 254d10 ; 256a1) ne sont réductibles à la communauté des expressions linguistiques « changement » et « (est) le même » ou « changement » et « être ».

D'autres commentateurs, cependant, ont cru pouvoir détecter la présence d'un entrelacement de formes non-linguistiques dans le *logos* « Théétète est assis » : soit en arguant que la forme voyelle qu'est l'être relie Théétète à la forme correspondant au prédicat « assis »[12] ; soit en soulignant que la forme correspondant au prédicat « assis », pour compter parmi les genres, doit avoir une communauté avec l'être[13] ; soit parce qu'en Théétète plusieurs formes se trouveraient co-instanciées[14], par exemple les formes correspondant aux

7 Comme le remarque à juste titre Ackrill (1995), 31.

8 Ainsi, Hackforth (1945), 57 n. 2 pense que l'entrelacement des εἰδῆ en 259e5-6 désigne l'entrelacement de « parties du discours ».

9 Voir Denyer (1991), 160-163.

10 Comme le note Harte (2002), 170 n. 17.

11 Voir Clarke (1994), 38-39.

12 Voir Moravcsik (1960), 125-127 ; Moravcsik (1962), 60. Trente ans plus tard, Moravcsik (1992), 201 semble avoir changé d'avis en raison de l'objection textuelle que nous allons évoquer dans un instant.

13 Voir Frede (1967), 43.

14 Voir Clarke (1994), 35, 47*sq*.

prédicats « humain » et « assis » ; soit, enfin, parce que Théétète serait un nom propre dissimulant la liste de toutes les formes auxquelles l'individu répondant au nom de « Théétète » participe[15]. Toutes ces solutions souffrent toutefois d'un inconvénient textuel majeur : le mot « forme » n'est tout simplement jamais prononcé relativement aux *logoi* « Théétète est assis » et « Théétète vole »[16].

En outre, ces solutions partagent une présupposition qui, bien qu'assez répandue, nous semble contestable : pour Platon, le monde sensible, en raison de son indétermination, ne serait pas appréhendable en tant que tel, mais le serait uniquement par l'intermédiaire des formes qui le déterminent et le structurent[17]. Cette présupposition explique pourquoi ces interprètes pensent qu'un énoncé simple comme « Théétète est assis » contient, d'une manière ou d'une autre, dans le prédicat ou dans le sujet ou dans les deux, une ou plusieurs formes. Si nous accordons volontiers que, dans les dialogues de Platon, le monde sensible est indéterminé, infiniment varié et doit être déterminé conceptuellement par l'âme pour être appréhendable, nous ne sommes pas sûrs que cette détermination ne puisse s'opérer que par l'intermédiaire des formes. C'est d'ailleurs bien parce que tout le monde ne mobilise pas de prime abord des formes pour juger ou appréhender la réalité que le sophiste peut, par exemple, utiliser le prédicat « juste » en ignorant ce qu'est la justice ou en ayant une opinion erronée à son sujet (voir 267c2-3). On peut même considérer que l'un des enseignements des dialogues de Platon est que la plupart des gens qui mobilisent le prédicat « juste » ou « vertueux » dans leurs jugements n'ont aucune idée de ce que sont la justice et la vertu en elles-mêmes, mais se fondent au contraire sur leur éducation, leur culture ou encore leur maîtrise du langage ordinaire pour attribuer ces prédicats. Ce constat n'est d'ailleurs pas limité au domaine des vertus. Prenons un jugement tel que « ce doigt est à la fois dur et mou ». D'après le livre VII de la *République* (*République* VII, 523e3-524d1), ce jugement ou cette perception[18] contradictoire peut solliciter et éveiller l'intelligence de celui qui l'émet ou la reçoit en l'entraînant à réfléchir sur ce que sont le dur et le mou en eux-mêmes. Il est donc clair qu'au moment même de juger

15 Voir Hamlyn (1955), 294-295.

16 Comme le remarquait déjà Robinson (1950), 11. Voir aussi Bluck (1957), 184. Lafrance (1981), 374, 384 détecte une allusion indirecte aux formes en 263b11-12, mais nous montrerons ci-dessous (dans *La description de la vérité et de la fausseté du* logos) que ces lignes ne font en réalité pas référence aux formes.

17 Cette présupposition est présente de manière exemplaire chez Hamlyn (1995), 294, d'après qui, sans la « superstructure » des formes imposée sur l'infinie variété du monde sensible, le *langage lui-même* ne serait pas possible.

18 Notons que, dans la *République*, la perception et le jugement ne sont pas encore pleinement distingués comme ils le seront dans le *Théétète*, *cf.* Delcomminette (2013c), 84-85. Ce point n'affecte toutefois pas le sens général de l'argumentation.

ou de percevoir, ces prédicats ne sont pas connus comme formes par ceux qui opèrent ces jugements ou qui ont ces perceptions. Si les prédicats mobilisés étaient d'emblée connus comme formes, il n'y aurait même pas besoin de réfléchir au sens de ces déterminations contradictoires. Seul le travail dialectique permet de réfléchir à un concept que nous utilisons habituellement pour déterminer notre expérience, de définir de manière cohérente ce concept et d'atteindre, finalement, la connaissance d'une forme. En outre, rien n'indique qu'un jugement ou une perception contradictoire suscite nécessairement ce travail de définition dialectique. Tous ceux qui sont confrontés à la dureté et à la mollesse de leur doigt ne s'interrogent pas sur ce que sont la dureté et la mollesse en elles-mêmes, car tout le monde n'est pas animé par un désir de connaissance. Cependant, ne pas s'interroger sur les formes de la dureté et de la mollesse n'empêche personne d'affirmer que son doigt est à la fois dur et mou[19]. Ainsi, pour en revenir à nos exemples du *Sophiste*, s'il est vrai qu'*in fine*, c'est-à-dire après un travail définitionnel, on peut connaître la forme correspondant au prédicat « assis » ou « volant » structurant la réalité empirique qui apparaît de telle ou telle manière, il ne semble pas que la compréhension de « Théétète est assis » présuppose la connaissance de la forme être-assis. Il est vrai qu'un tel argument repose lui-même sur une certaine interprétation de la notion de « forme » comme le résultat d'un travail de définition plutôt que comme un concept ou une propriété. À ce titre, ce raisonnement pourrait très bien être rejeté par les tenants des interprétations mentionnées ci-dessus. Il n'en reste pas moins que, textuellement, le mot « forme » n'est pas prononcé relativement à « Théétète est assis ».

Une façon alternative de résoudre le problème posé par la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν consiste à résister à l'impression qui s'impose de prime abord selon laquelle le principe énoncé par l'étranger concerne le contenu de tout énoncé. Peut-être l'étranger est-il bien plutôt en train d'expliquer que l'entrelacement des formes est une condition du sens de tout discours. Par exemple, on pourrait estimer que l'énoncé « Théétète est assis » est un énoncé significatif parce qu'il exclut « Théétète est debout ». Or, d'après les tenants de cette lecture, une telle exclusion repose sur la relation d'incompatibilité entre la forme désignée par le prédicat « assis » et celle désignée par le prédicat « debout ». De cette façon, l'énoncé « Théétète est assis » présuppose bien un entrelacement, c'est-à-dire une relation d'incompatibilité, entre les formes[20]. Cependant, il paraît peu probable que le terme « entrelacement » (συμπλοκή) puisse recouvrir la relation d'incompatibilité. Il semble au contraire que deux formes s'« entrelacent »

19 Nous suivons ici les excellentes analyses proposées par Delcomminette (2013c), 89-90.
20 C'est la lecture de Ackrill (1955), 34.

l'une avec l'autre seulement si elles sont compatibles. En outre, même si l'on admet, par exemple, que le changement et la stabilité sont entrelacés au sens où ils sont incompatibles, ce qui résulte de cet entrelacement est précisément un *logos* impossible et non pas un *logos* significatif (252d2-11 ; 255a4-b7[21])[22]. Enfin, comme nous venons de le suggérer, rien n'indique qu'avant toute clarification dialectique ou avant tout acte de position philosophique, le prédicat « assis » renvoie à une forme dans l'esprit de celui qui l'attribue à Théétète[23].

L'idée selon laquelle le principe énoncé par l'étranger ne concerne pas le contenu de tout énoncé peut être poussée un cran plus loin. Peut-être la déclaration de l'étranger ne concerne-t-elle ni le contenu de tout énoncé ni même les conditions du sens de tout énoncé, mais seulement les conditions de *l'être même du* logos. Sans entrelacement des formes, soulignent certains, il n'y aurait pas d'entrelacement entre le genre de l'être et celui du *logos* et il n'y aurait donc pas de genre du *logos* tout court. Mais comme l'étranger a montré qu'il y a un entrelacement des genres et que parmi les genres qui communiquent, tous communiquent avec l'être (259a5), il suit bien que le *logos* communique avec l'être, qu'il est et que c'est un genre parmi les autres (260a5-6). En ce sens, l'entrelacement des formes est bien la condition de la naissance du *logos*, comme l'étranger le dit en 259e5-6, sans que cela signifie qu'un *logos* particulier comme « Théétète est assis » implique lui aussi d'une façon ou d'une autre un entrelacement de genres[24]. Cette solution nous paraît la plus séduisante parmi celles qui ont été proposées par les commentateurs. À vrai dire, il nous semble même que c'est une interprétation possible des répliques de l'étranger qui suivent la mention de la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν en 259e5-6. Immédiatement après avoir mentionné l'entrelacement des formes, l'étranger rappelle en effet

21 Voir aussi chapitre 7, *Deuxième possibilité : le mélange intégral* et *Le changement et la stabilité diffèrent de l'autre et du même*.

22 *Cf.* Bluck (1957), 182 ; Peck (1962), 47-49.

23 Une variante de l'interprétation d'Ackrill envisagée dans ce paragraphe est proposée par White (1993), xiv. D'après ce commentateur, la signification de « Théétète est assis » est conditionnée par la différence entre la forme être-assis et la forme debout. Mais nous ne voyons pas pourquoi l'étranger dirait de deux formes différentes l'une de l'autre qu'elles « s'entrelacent » nécessairement l'une avec l'autre. Bien sûr, si ces deux formes sont différentes l'une de l'autre, elles s'entrelacent avec la nature de l'autre. Reste cependant que rien n'indique qu'avant toute clarification dialectique ou avant tout acte de position philosophique, le prédicat « assis » renvoie à une forme différente de la forme debout dans l'esprit de celui qui attribue ce prédicat à un sujet donné.

24 Voir Peck (1962), 57-60, suivi par Delcomminette (2000), 135-136 n. 117 ; Teisserenc (2012), 141-142 ; Mouze (2020), 86. Bien entendu, soutenir que « Théétète est assis » n'implique pas nécessairement un entrelacement de formes ne revient pas du tout à nier qu'il implique un autre entrelacement, celui d'un nom et d'un verbe, comme nous le verrons en détail dans la suite de ce chapitre.

à Théétète l'opportunité d'avoir combattu les tard-venus en les obligeant à admettre le mélange des certaines choses avec d'autres. Or l'opportunité d'un tel combat consiste précisément à pouvoir compter le *logos* parmi les genres (260a1-6). Le raisonnement à l'œuvre dans ces lignes pourrait bien être celui défendu par les tenants de l'interprétation qui vient d'être exposée : le mélange des choses les unes avec les autres suppose le mélange du *logos* avec l'être et confère donc au *logos* son être et sa nature. Deux raisons complémentaires nous contraignent cependant à renoncer à cette interprétation.

La première réside dans la force connotée par le terme d'« entrelacement » (συμπλοκή) ultérieurement dans le dialogue. Un peu plus loin dans son raisonnement, l'étranger déclarera que c'est seulement une fois accompli le mélange ou l'accord des noms et des verbes que le premier entrelacement (ἡ πρώτη συμπλοκή) devient immédiatement un *logos* (voir 262c5-6). Manifestement, les items ici entrelacés sont bien les ingrédients à chaque fois différents contenus dans tout *logos* élémentaire, par exemple les combinaisons possibles entre les noms et les verbes mentionnés à cet endroit par l'étranger[25], plutôt que le genre des noms et celui des verbes dont l'entrelacement serait la condition *sine qua non* de la disponibilité même d'un *logos* élémentaire. Parallèlement, les formes entrelacées en 259e5-6 paraissent également désigner des ingrédients à chaque fois différents contenus dans les *logoi* plutôt que les genres de l'être et du *logos* dont l'entrelacement serait la condition *sine qua non* de la disponibilité du *logos* comme genre.

La deuxième raison tient dans le fait qu'en 259e5-6, l'étranger fait certainement référence aux arguments qu'il a proposés précédemment[26]. Or, précédemment, les genres entrelacés correspondaient bien au contenu d'un *logos* particulier plutôt qu'à la condition générale de disponibilité du *logos* comme genre : ainsi, le mélange du changement et du même implique que l'on puisse dire, dans un *logos* particulier, que « le changement est le même » (voir 256b1-2), mais n'implique rien à propos du *logos* en général. Si le principe énoncé en 259e5-6 fait référence aux rapports entre genres et *logoi* que l'on trouve précédemment dans la partie constructive du dialogue – et il semble bien qu'il le fasse –, alors ce principe doit énoncer quelque chose à propos du rapport entre l'entrelacement de certains genres et le contenu de certains *logoi*[27].

---

25 C'est-à-dire, pour les noms, « lion », « cerf », « cheval » et pour les verbes, « marche », « court », « dort » (voir 262b5 ; 262b9-10).

26 Voir l'usage du parfait γέγονεν en 259e6, souligné par Frede (1967), 43 et Centrone (2008), 213 n. 144.

27 Comparer Clarke (1994), 38.

Ces deux raisons nous poussent à croire qu'il est erroné de résister à l'impression qui s'impose de prime abord selon laquelle le principe énoncé par l'étranger concerne les ingrédients que l'on trouve contenus dans un énoncé.

En résumé, toutes les tentatives d'accorder la déclaration de 259e5-6 avec les exemples fournis par l'étranger sont enfermées dans une aporie : d'une part, l'étranger ne dit jamais explicitement que « Théétète est assis » contient la moindre forme, ce qui semble exclure toutes les interprétations qui décèlent une structure eidétique sous cet énoncé ; d'autre part, le principe formulé par l'étranger sur l'entrelacement des formes concerne les ingrédients que l'on trouve contenus dans un *logos*, ce qui semble exclure que l'étranger ait seulement en vue la communauté du *logos* et de l'être.

1.2 *La distinction entre* **logos** *dialectique et* **logos** *doxique*

La meilleure manière de résoudre cette aporie consiste, nous semble-t-il, à supposer que le *logos* dans lequel l'entrelacement de formes intervient à titre d'ingrédient n'est pas le même que le *logos* illustré par l'exemple « Théétète est assis ». Alors que le premier type de *logos* contient toujours un entrelacement de formes, le second ne contient pas un entrelacement de formes, mais, comme nous le verrons, seulement un entrelacement de verbes et de noms[28].

Le premier type de *logos* est celui utilisé par le dialecticien. Nous pouvons donc le baptiser « logos *dialectique* ». À un niveau fondamental, qui est celui du cœur du *Sophiste*, le dialecticien suppose qu'un genre possédant une nature propre est affecté par la nature du même, de l'autre et de l'être. Il exprime donc, au moyen de *logoi* dialectiques, ces différents mélanges ou entrelacements fondamentaux qui conditionnent l'individuation des genres[29]. Disposant de genres ainsi individués, le dialecticien peut les diviser en les entrelaçant à des couples de genres mutuellement exclusifs[30]. Par exemple, en mélangeant la technique et le couple « acquisition/production », il divise la technique en technique acquisitive et technique productive. Les *logoi* que le dialecticien utilise pour exprimer de telles divisions sont également dialectiques. Enfin, ayant isolé l'objet de sa recherche par ces divisions successives, le dialecticien possède le *logos* ou la définition de cet objet. Par exemple, le *logos* du pêcheur

28 Crivelli (2012), 237 estime que la remarque sur la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν concerne spécifiquement les énoncés prédicatifs à propos des genres, mais continue cependant à considérer (p. 224 et 237-238) que, dans « Théétète est assis », « assis » désigne une forme.

29 Voir chapitre 7, *La puissance de communication du changement avec les quatre autres très grands genres*.

30 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique* ; chapitre 7, *Les genres-voyelles …*

à la ligne est constitué par l'entrelacement de toutes les espèces « à droite » obtenues au cours de la division de la technique acquisitive[31].

La fonction linguistique d'un tel *logos* dialectique ne consiste ni à énoncer quelque chose ni à attribuer quelque chose à quelque chose, mais à nommer un genre ou plus exactement à le renommer en rendant manifestes les éléments dont l'entrelacement constitue ce genre (cette remarque sur la fonction linguistique du *logos* dialectique ne pourra être confirmée qu'à l'extrême fin de ce texte[32]). Le fait que le *logos* dialectique n'attribue pas, mais nomme ou renomme correspond, d'un point de vue extra-linguistique, au fait qu'un tel *logos* ne décrit aucun « état-de-choses », c'est-à-dire aucune relation entre un sujet et la propriété qu'il instancie. Le *logos* dialectique ou bien explicite les conditions d'individuation d'un genre, par exemple celles du changement dans le cœur du *Sophiste*, ou bien constitue des genres par la méthode de division, par exemple la technique productive ou le pêcheur à la ligne. Dans les deux cas, son objet est un genre unique, plutôt qu'une complexité composée d'un sujet et du prédicat qu'on lui attribue. Par rapport à des genres uniques ainsi constitués, il n'y a pas de sens à se demander s'ils sont vrais ou faux, s'ils ont lieu ou non, comme on pourrait se le demander au sujet d'une prédication ou d'un « état-de-choses ». *Ces entrelacements sont donc toujours « vrais » au sens où ils sont toujours l'expression de ce que veut penser le dialecticien*. Si, dans un mélangé donné, le dialecticien substituait un genre à un autre, il penserait autre chose, pas quelque chose de faux. En entrelaçant par exemple la technique avec la théorie plutôt qu'avec la production, il obtiendrait l'idée même de science théorique plutôt que celle de technique productive et s'orienterait du même coup vers une définition du politique plutôt que vers une définition du sophiste (voir *Politique* 258b3-259d6). Or, il n'y a aucun sens à dire que l'idée de politique ou de science théorique est plus « fausse » ou plus « vraie » que l'idée de sophiste ou de technique productive. Dans le pire des cas, si un dialecticien en venait à mélanger deux genres qui refusent de se mélanger, il ne penserait pas une autre idée, mais il ne penserait rien du tout, puisque ce mélange n'a précisément pas lieu[33].

---

31 Voir chapitre 2, *La définition de la pêche à la ligne*.

32 Voir chapitre 9, *Récapitulatif*.

33 C'est sans doute ce que voulait dire l'étranger quand il qualifiait plus haut le mélange du changement et de la stabilité d'« impossible » (chapitre 7, *Deuxième possibilité : le mélange intégral*) ; ou quand il disait qu'il est « impossible » que le changement et la stabilité soient tous les deux le même (chapitre 7, *Preuve de la distinction entre le même et l'être*). Plus fondamentalement, celui qui forcerait ces mélanges impossibles comme un « mauvais boucher » (pour reprendre la métaphore du *Phèdre* 265e2-3) n'est pas plus dialecticien que n'est médecin celui qui commet une erreur médicale (*République* I,

Le *logos* dialectique ainsi conçu est celui de la science telle que la conçoit Platon. C'est lui et seulement lui qui est conditionné par le mélange des genres. C'est le *logos* du philosophe[34].

En revanche, la structure du *logos* doxique dont « Théétète est assis » est un exemple n'a pas encore été explicitée. L'explicitation de cette structure ainsi que le lien qu'elle entretient avec la vérifonctionnalité du *logos* doxique va constituer l'objet du présent chapitre. La pleine justification du label « *logos* doxique » que nous utilisons ici ne pourra dès lors apparaître qu'à la fin de ce chapitre, au moment où seront définitivement clarifiées les relations entre le *logos* et la *doxa*[35]. En guise de première approche, qui se verra éclaircie et justifiée au fur et à mesure de notre progression argumentative, disons seulement qu'un *logos* doxique n'est pas une définition produite par le dialecticien, mais un énoncé exprimant vocalement une opinion.

Avant de nous lancer dans l'explicitation de la structure de ce *logos* doxique, il convient de justifier textuellement l'existence d'une différence entre *logos* doxique et *logos* dialectique. Il pourrait paraître en effet tout à fait extravaguant de soutenir que le mot *logos* possède un sens différent dans la conclusion du coup de force de l'étranger d'une part et dans la démonstration de la possibilité de la fausseté du *logos* de l'autre, sans que Platon ait pris la peine de prévenir son lecteur de ce changement. Une telle lecture reviendrait même à rendre Platon coupable d'équivoque. En réalité, il nous semble que Platon prévient son lecteur, et plutôt deux fois qu'une. En effet, au moment de débuter son enquête visant à déterminer si le *logos* se mélange avec le non-être, l'étranger demande à Théétète si, comme les formes et les lettres, certains noms consentent à se mélanger les uns avec les autres, tandis que d'autres n'y consentent pas (261d1-7). Théétète répond immédiatement qu'il en va bien ainsi (261d8). Cependant, la suite du texte montre que le jeune homme ne voit pas à quoi fait référence l'étranger, qu'« il a en vue autre chose » (πρὸς ἕτερόν τι βλέπων, 262b1-2) que le mélange des noms et des verbes. Mais que peut bien avoir en vue Théétète quand il s'empresse de répondre à l'étranger que le principe d'un mélange partiel s'applique également aux noms[36] ? La réponse, d'après l'interprétation que

342b3-6). L'infaillibilité, pour Platon, fait bien partie de la définition de la τέχνη (chapitre 2, *La division des techniques*).

34 La philosophie est mentionnée deux fois dans le passage que nous commentons, en 259e2 et 260a6-7. Notre conception du *logos* dialectique doit beaucoup à Delcomminette (2000), 134-143. Voir également l'utilisation de l'expression « *logos* dialectique » par Dixsaut (2013b), 137.

35 Voir ci-dessous *La fausseté des opinions et des apparences*.

36 À notre connaissance, le seul commentateur à s'être posé cette question est Cornford (1935), 304 n. 2. La réponse qu'il fournit est similaire à celle que nous donnons immédiatement, même s'il reste aveugle à la distinction entre les *logoi* de la dialectique et ceux qui permettent d'exprimer une opinion. Les autres commentateurs qui prennent la peine

nous proposons, est simple. Il a en vue le mélange des genres qui a été pratiqué jusqu'ici et dont les ingrédients jouent un rôle dans le contenu de tout *logos* dialectique, qu'il soit une définition ou une étape transitoire vers l'obtention de cette définition. Comme les genres s'entrelacent sélectivement, Théétète doit penser que c'est également le cas de leurs noms[37], ce qui est vrai, mais ce n'est pas ce qu'a ici en vue l'étranger. Ainsi, l'erreur de Théétète, d'ailleurs soulignée deux fois (voir 261e4 ; 262b1-2), indique au lecteur que le mélange sélectif des formes (et donc de leurs noms) et le mélange des noms et des verbes sont deux choses différentes, comme le sont les *logoi* qui contiennent ces mélanges. Platon n'est donc pas coupable d'équivoque ou d'une composition obscure.

Un autre texte peut être mobilisé pour appuyer la distinction proposée entre différents types de *logos* : il s'agit de la fin du *Théétète* (*Théétète* 206c7*sq*). En effet, même si l'examen des trois sens du terme *logos* mené par Socrate à la fin du *Théétète* échoue précisément à circonscrire ce qu'est la science, il paraît néanmoins possible de les utiliser, moyennant des transformations substantielles, pour mieux comprendre la distinction entre *logos* dialectique et *logos* doxique dans le *Sophiste*[38]. On peut ainsi considérer que le *logos* dialectique du *Sophiste* correspond à la *combinaison* du deuxième et du troisième sens du terme *logos* envisagés dans le *Théétète*[39]. Tout d'abord, le *logos* dialectique est bien, lui aussi, capable d'énumérer des éléments, non pas certes les éléments

de noter l'erreur de Théétète (Campbell (1867), 172 et Crivelli (2012), 223) y voient le signe d'une « nouveauté », sans toutefois mesurer toutes les implications de cette nouveauté.

37 Les genres et les espèces qui résultent de la division possèdent pour la plupart un nom, voir 220a6-7 : « Mais, dans cette chasse aux vivants, n'avons-nous pas le droit de distinguer une double forme : pour le genre pédestre, qui se distribue sous une pluralité de formes *et de noms* [...] » (trad. Diès). *Cf.* 220a2 ; 225d4 ; 226b3 ; 226c6 ; 226e6 ...

38 Rappelons en outre que le *Sophiste* se présente explicitement comme la suite du *Théétète* (216a1), ce qui signifie au moins que le *Sophiste* et le *Théétète* partagent une communauté de problèmes (chapitre 1, *Premières répliques*).

39 Notre position se distingue donc de celle de Miller (2016), 337-345, d'après qui seul le troisième sens du terme *logos* dans le *Théétète* (c'est-à-dire la différence (διαφορά) ou le trait, le signe (σημεῖον) qui distingue un objet de tous les autres, voir *Théétète* 208c7-8, 208d6-7) correspond aux résultats de la méthode de division dichotomique dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. D'après ce commentateur, le deuxième sens du terme *logos* proposé dans le *Théétète* (l'énumération des éléments constitutifs d'un objet, voir *Théétète* 206e4-208b10) est plutôt élaboré par l'étranger lorsque, dans le *Politique*, étant dans l'impossibilité de diviser par deux, il se propose de « diviser par membres » (κατὰ μέλη, *Politique* 287c3). Nous ne sommes toutefois pas convaincus du fait que la division « par membres » pratiquée dans la dernière partie du *Politique* soit essentiellement différente de la division dichotomique pratiquée dans le *Sophiste* et dans le *Politique* (en partie parce que, contrairement à ce que semble penser Miller (2016), 340-345, l'objectif de l'étranger, lorsqu'il applique le paradigme du tissage au politique (287a7*sq*), n'est *pas* de fournir le *logos* du soin sous forme d'une énumération structurée de ses quinze espèces, mais bien, comme depuis le début du *Politique*, de fournir le *logos* du politique).

fondamentaux de composés empiriques comme le chariot d'Hésiode, mais bien les éléments constitutifs du genre à définir, c'est-à-dire les genres qui interviennent dans sa définition. Ensuite, c'est précisément l'achèvement de cette énumération qui isole le *definiendum* de tout ce avec quoi il a une communauté. Comme le dit explicitement l'étranger dans le *Sophiste* (264d12-265a1), il s'agit d'avancer dans la partie droite des divisions jusqu'à dépouiller le sophiste de tout ce qu'il a de commun avec d'autres espèces pour ne lui laisser que sa nature propre. Or, parvenir à saisir ce qui différencie chaque chose de toutes les autres plutôt qu'un caractère commun à plusieurs choses est précisément l'objectif du troisième type de *logos* présenté dans le *Théétète* (*cf.* particulièrement *Théétète* 208d5-9 et les parallèles linguistiques avec le passage du *Sophiste* qui vient d'être cité ; voir aussi, dans le même esprit, *Politique* 258c3-7).

Bien entendu, il y a aussi des différences entre le *logos* dialectique du *Sophiste* et le deuxième et le troisième sens du terme *logos* dans le *Théétète*, sans quoi ces sens n'échoueraient pas à définir la science. Ainsi, ce qui permet de distinguer l'objet de la recherche des autres espèces rassemblées sous un genre dans le *Sophiste* n'est pas un signe, une différence, mais n'est rien d'autre que l'énumération même des composants de l'essence du terme à définir. En outre, alors que les éléments de l'énumération semblent être conçus comme inconnaissables et sensibles dans le *Théétète* (*Théétète* 201d8-202c7)[40], il n'y a aucune raison que les idées intervenant dans les divisions soient, elles aussi, inconnaissables et sensibles. En principe, chaque idée intervenant dans une division est elle-même définissable et connaissable ; en fait, chacune d'elles doit déjà être suffisamment comprise pour être utilisée dans la définition d'une autre idée. C'est le sens, semble-t-il, des définitions intermédiaires ou abrégées comme celle du genre de la production (voir 219b4-7 ; 265b8-11[41]). De telles définitions intermédiaires permettent d'éviter les erreurs décrites dans le *Théétète* : si quelqu'un capable d'épeler « Théétète » est encore susceptible d'écrire « Téodore* » (voir *Théétète* 207e7-208a5), la définition minimale de la production garantit que le dialecticien sait avec quoi consent à se mélanger

40 El Murr (2013), 156-157 et 167 (à la suite de Sedley (2004), 172-173) considère à l'inverse que l'examen de la seconde acception du terme *logos* ne présuppose *pas* le principe d'asymétrie cognitive de la théorie du rêve. Nous ne sommes pas entièrement convaincus par les explications proposées par ce commentateur. Cependant, si les éléments du chariot d'Hésiode sont en effet connaissables, le second sens du terme *logos* dans le *Théétète* est encore plus proche de ce que nous appelons ici « *logos* dialectique », puisque, dans les deux parcours, dans les deux énumérations, les éléments sont connaissables. La différence principale étant alors que le *logos* dialectique du *Sophiste* n'énumère pas des éléments empiriques, mais des idées.

41 Et chapitre 2, *La division des techniques*.

cette forme et, à une autre occasion, dans une autre « syllabe » d'un autre « mot », il comprendra qu'il vaut mieux associer la technique à la théorie plutôt qu'à la production, par exemple[42].

Quant au premier sens du *logos* auquel fait référence le *Théétète*, c'est-à-dire l'expression d'une pensée au moyen de noms et de verbes (*Théétète* 206d1-6), il correspondrait dans cette lecture au *logos* doxique.

Le malentendu entre Théétète et l'étranger dans le *Sophiste* et l'examen de la polysémie du terme *logos* dans le *Théétète* viennent donc appuyer la solution que nous proposons au problème de la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν : celle-ci intervient à titre d'ingrédient des *logoi* dialectiques et non pas des *logoi* doxiques comme « Théétète est assis ». Une dernière objection doit cependant être écartée. L'étranger, dans le passage du *Sophiste* que nous commentons, explique en effet que « la séparation entre chaque chose et tout le reste est la plus radicale manière d'anéantir *tout* discours » (Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων, 259e4-5). La référence à tout discours n'invalide-t-elle pas l'idée selon laquelle la communauté des genres est responsable du seul *logos* dialectique ? Il nous semble que non. Si, en effet, la séparation de chaque chose avec tout le reste anéantit tout discours, c'est que « chaque chose » comprend aussi bien les formes que les verbes et les noms. Par conséquent, la séparation de chaque chose avec tout le reste signifie aussi bien la séparation des formes entre elles que la séparation des noms et de verbes, autrement dit, aussi bien la destruction du *logos* dialectique que celle du *logos* doxique[43]. Par contre, quand le principe d'un mélange partiel est appliqué spécifiquement aux formes, ce n'est pas tout logos qui est rendu possible, mais c'est pour nous (ἡμῖν, 259e6) que le *logos* advient, c'est-à-dire, dans notre interprétation, pour nous *dialecticiens*[44]. Dans la mesure où le *logos*

42 Nous pensons ici à la première division du *Politique*, voir *Politique* 258b3-259d6. Pour Delcomminette (2000), 136-139, la différence entre le *logos* dialectique et l'énumération dont il est question dans le *Théétète* tient dans le fait que l'entrelacement du *logos* dialectique est une opération synthétique qui implique la connaissance de chacun des éléments intervenant dans cet entrelacement, tandis que l'énumération du *Théétète* est une opération analytique qui présuppose le tout dont elle énumère les éléments.

43 Qui plus est, l'hypothèse de la séparation entre chaque chose et tout le reste implique probablement la suppression *de tout type de rapport entre les choses* (εἰς μηδέν, 251e9), y compris donc la suppression du rapport d'identité d'une chose à elle-même. C'est pourquoi même les *logoi* du type « l'homme est homme » ou « le bon est bon », voire « homme, homme » ou « bon, bon » sont détruits dans l'hypothèse de l'absence de communication entre les choses.

44 Dans notre lecture, le γάρ qui relie 259e5-6 à 259e4-5 fournit la justification d'une remarque générale en l'appliquant à un cas déterminé : si tout était séparé de tout, il n'y aurait aucun discours possible, car (*sc.* par exemple, dans le cas du *logos* dialectique),

dialectique contient toujours un entrelacement ou un mélange de genres, en parvenant à montrer contre les tard-venus et les néophytes que certaines choses se mélangent avec d'autres (251c8-252e8[45]) et que ce principe d'un mélange partiel s'applique au domaine des genres (252e9-254b7[46]), l'étranger et Théétète sont parvenus à démontrer la possibilité du *logos* dialectique. C'est pourquoi l'étranger peut légitimement être soulagé d'avoir évité la perte « la plus grande » (τὸ μὲν μέγιστον), celle de la philosophie (260a6-7).

Reste pourtant une autre tâche à accomplir dont il faut à présent dessiner les contours.

2 La nouvelle tâche à venir

« Mais à présent », explique l'étranger, « il faut s'accorder sur ce qu'est le *logos* » (260a7-8). Sans *logos* ou, plus exactement, sans essence du *logos*[47], poursuit-il, il ne serait même pas possible de parler (260a8-9). Or il n'y aurait pas de *logos* si l'on soutenait que rien ne se mélange avec rien sous aucun rapport (260b1-2). Théétète admet sans difficulté ces deux dernières étapes (260b3). Et pour cause, elles reprennent la conclusion qui vient d'être établie (en 259e4-260a6[48]) : dans la mesure où le principe d'un mélange partiel (que celui-ci s'applique au domaine des formes ou à celui des « indicateurs vocaux » que sont les noms et les verbes) est une condition nécessaire du *logos* (qu'il soit dialectique ou doxique), celui qui nie le principe d'un mélange partiel nie du même coup l'être du *logos* (quel qu'il soit) et donc la possibilité d'exprimer quoi que ce soit. Si Théétète comprend bien la menace d'auto-réfutation qui plane sur celui qui cherche à exprimer une thèse (l'absence de tout mélange) rendant impossible toute expression, il ne comprend pas, en revanche, pourquoi il faudrait maintenant s'accorder sur ce qu'est le *logos* (260b3-4). Les raisons proposées par l'étranger pour justifier la nécessité de cet accord permettent de comprendre la dernière tâche qu'il reste à accomplir avant de reprendre la définition du sophiste.

---

c'est par l'entrelacement des formes que le *logos* est né. Pour un tel usage de γάρ, voir Denniston [1934] (1954), 66-67.

45 Voir chapitre 7, *La possibilité du mélange*.

46 Voir chapitre 7, *La description de la dialectique* et *L'être n'est pas*.

47 Contrairement à ce que semblent croire certains traducteurs (par exemple White (1993), 55), la référence du neutre αὐτό en 260a8 n'est pas le masculin λόγον de 260a7, mais probablement le τί ποτ' ἔστιν qui précède immédiatement.

48 Sur la spécificité de 259e5-6, voir la n. 44 et tout le *Prélude* ci-dessus.

Le raisonnement est le suivant. L'étranger commence par rappeler, avec l'approbation de Théétète, certains résultats acquis précédemment : le non-être est apparu comme une forme parmi les autres, une forme qui est distribuée parmi tous les êtres (260b7-9, *cf.* 258c2-4, 258d6-e2). Dans le chapitre précédent[49], nous avons vu, en effet, que le non-être est par nature la partie de l'autre opposée au fait d'être tel ou tel *y* déterminé. À présent, explique l'étranger, nous devons examiner si le non-être se mélange à la *doxa*, c'est-à-dire au jugement ou à l'opinion[50], et au *logos*, c'est-à-dire au genre des énoncés[51]. Pour quelle raison devons-nous examiner si ce mélange s'opère ? Comme, d'une part, la fausseté dans la pensée (διάνοια) ne réside en rien d'autre que dans le fait « de concevoir des non-êtres ou de penser le non-être » (τὸ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν, 260c3 ; τὸ μὴ ὂν διανοεῖσθαί, 260d2) et comme, d'autre part, la fausseté dans les énoncés ne réside en rien d'autre que « d'énoncer des non-êtres ou le non-être » (τὰ μὴ ὄντα λέγειν, 260c3 ; τὸ μὴ ὂν λέγειν, 260d2-3), seul le mélange du non-être avec la *doxa* et le *logos*, avec le jugement et le genre des énoncés, garantit qu'il y a des jugements et des énoncés faux. Sans ce mélange, tout est vrai (260b10-c5). Or, comment déterminer si ce mélange a lieu ou non ? Précisément, suggère l'étranger, en clarifiant et en s'accordant sur ce que sont le *logos*, la *doxa* et la *phantasia*, l'énoncé, le jugement ou l'opinion, et l'apparence. Telle est donc, fondamentalement, la raison pour laquelle il est nécessaire de s'accorder sur l'être du *logos* : il faut d'abord déterminer clairement ce qu'il est pour pouvoir être à même de décider ensuite s'il a, ou non, une communauté avec le non-être, si le *logos* faux est possible ou non (260e3-261a2 ; 261c6-10).

Les commentateurs ont été prompts à détecter un petit paradoxe sous ce raisonnement[52]. Le voici. Nous avons vu précédemment que le non-être est en quantité illimitée (ou indéterminée ou infinie) eu égard à chacune des formes (256e6-7), ce qui signifie probablement que chaque forme, y compris la forme de l'être, est autre que l'être relativement à toutes les autres formes, c'est-à-dire est autre qu'être *y*. Comme le non-être est la partie de l'autre opposée au fait d'être tel ou tel *y* déterminé, les analyses antérieures démontrent que chaque genre participe du non-être. Pourquoi faudrait-il donc encore prouver que la forme du *logos* ou de la *doxa* communique avec le non-être ? Comment est-il possible que le sophiste puisse encore soutenir que le *logos* et la *doxa* font partie des genres qui ne participent pas du non-être (260d6-8) ? Plusieurs

49 Voir chapitre 7, *Les deux définitions du non-être*.

50 Nous considérons, à l'instar de Dixsaut (2000), 58, que le jugement et l'opinion sont les faces logiques et psychologiques d'un même acte.

51 La traduction du terme *logos* par « énoncé » sera justifiée ultérieurement, voir *La définition du* logos ci-dessous.

52 Ce paradoxe est également discuté par Teisserenc (2012), 142-143.

solutions ont été proposées, chacune cherchant à détecter une modification implicite de la signification d'un des termes principaux impliqués dans la difficulté. Pour certains, le terme « non-être » acquiert dans le raisonnement actuel le sens nouveau d'un non-être « falsificateur », c'est-à-dire ce qui n'est pas le cas[53]. S'il est vrai que toute forme est autre que l'être (relativement à toutes les autres), il n'est pas vrai que toute forme soit le contenu d'un énoncé faux en raison de cette altérité. Pour d'autres, c'est la relation de participation qui est ambigüe et qui n'a plus, dans le raisonnement actuel, le sens qu'elle avait lors du coup de force de l'étranger[54]. Pour d'autres encore, le terme *logos* ne renvoie plus, au niveau du texte auquel nous nous trouvons, au genre du *logos*, mais à ce qui est dit (τό λεγόμενον) dans un énoncé : si cet énoncé est vrai, ce qui est dit est ; si cet énoncé est faux, ce qui est dit n'est pas[55]. Parmi ces trois propositions exégétiques, la troisième nous paraît la plus attrayante, à condition toutefois de comprendre exactement la raison du passage du genre du *logos* aux contenus des *logoi*.

Au début de ce texte, nous avons soutenu que, lors d'une division dialectique, le philosophe mélange un genre avec un couple de genres mutuellement exclusifs. Ce mélange a pour effet de diviser exhaustivement l'extension du genre à diviser : une partie des membres de l'extension du genre divisé participe au premier des genres diviseurs, l'autre au second[56]. Or, il nous semble que le passage du *logos* aux contenus des *logoi* dans le raisonnement actuel doit précisément être compris dans le cadre d'une telle division. Après avoir démontré, dans son coup de force, que tout genre n'est le genre qu'il est, n'est individué que parce qu'il participe à l'autre relativement à l'être de chacun des autres, c'est-à-dire au non-être *y*, l'étranger cherche à présent à montrer que le genre *logos*, ou du moins un certain genre de *logos*, le *logos* doxique, est divisible par le couple de genres « être/non-être ». Ainsi, quand il décrit sa nouvelle tâche comme la tentative de démontrer que le *logos* se mélange au non-être, il faut comprendre, selon nous, que l'étranger cherche à montrer que le genre du *logos* est divisible par le couple « être/non-être », c'est-à-dire à montrer que, parmi les *logoi*, certains *logoi* disent l'être et donc le vrai, tandis que d'autres disent le non-être et donc le faux. La restitution du contexte dialectique et dichotomique de la recherche exempte donc Platon de toute équivoque. Notons, en outre, que la divisibilité du genre *logos* par le couple

---

53 Voir Teisserenc (2012), 143-144.

54 Voir Frede (1967), 38.

55 C'est l'option défendue par Owen (1971), 253 n. 51. Il est suivi par Ketchum (1978), 60 n. 6 et Movia (1991), 430.

56 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

« être/non-être » est loin d'être triviale. Rappelons en effet que le *logos* dialectique constitue l'essence du *definiendum* en entrelaçant le genre choisi pour le rassemblement avec des différences, ce qui a pour effet de produire des genres uns et non pas des « états-de-choses », des complexes prédicatifs qui rendent vraies ou fausses des propositions selon qu'ils sont ou ne sont pas disponibles ; or, comme il n'y a pas d' « état-de-choses » qui rendent vrai ou faux un *logos* dialectique, mais seulement un genre unique constitué par le dialecticien, le *logos* dialectique ne peut pas être faux et n'est donc pas divisé par le couple « être/non-être ». C'est pourquoi démontrer qu'un certain genre de *logos*, le *logos* doxique, est bel et bien divisé par le couple « être/non-être » constitue une avancée considérable.

Afin de dessiner plus précisément encore les contours de son argumentation, l'étranger prend le temps d'expliquer pour quelle raison il cherche à démontrer que la fausseté est possible dans les énoncés et les jugements. La fausseté, explique-t-il, est une condition de la tromperie (ἀπάτη), qui est elle-même une condition des images, des copies et de l'apparence (260c6-10). Donc, si la fausseté est impossible en raison de l'absence de communauté du *logos* et de la *doxa* avec le non-être, le genre de la production d'images dans sa totalité est lui aussi impossible (260d8-e3)[57]. Or, c'est précisément dans la production d'images, spécifiquement dans la production de phantasmes, que nous avons placé le sophiste (260d8-9). La définition du sophiste comme producteur de phantasmes est donc entièrement conditionnée par la réalité de la fausseté dans les énoncés et les jugements. Pour cette raison, il est vital d'examiner le *logos* et la *doxa* et de déterminer si ces genres communiquent avec le non-être (260e3-261a4 ; 261c6-10).

À première vue, il ne s'agit, dans cette séquence, que d'une reprise de l'explication introduisant le cœur du *Sophiste* : lier le sophiste et la fausseté par l'intermédiaire de la production d'images suppose, par définition de la fausseté, que l'on puisse établir qu'il est possible de dire ou concevoir le non-être. La première partie de cette démonstration a été accomplie, puisque nous savons à présent que le non-être n'est pas « inexprimable, inénonçable, et inexplicable » comme le pensait Parménide, mais est par nature la partie de l'autre opposée au fait d'être de tel ou tel *y* déterminé. Reste donc, comme on vient de le voir, à examiner si un lien s'opère bien entre les énoncés, les jugements

57 Même si 260c6-10 n'est pas transparent, l'étranger paraît considérer dans ces lignes la fausseté comme une condition *nécessaire* de la tromperie et des images. Si la fausseté n'était pas une condition nécessaire des images et de la tromperie (mais n'en était qu'une condition suffisante), comment pourrait-on expliquer que l'étranger prête ensuite au sophiste un argument selon lequel l'absence de réalité de la fausseté implique l'absence de réalité de la production d'images (260d8-e3) ? Voir aussi 264c10-d2.

et le non-être et comment s'opère ce lien. Cependant, la façon dont l'étranger présente ici les choses recèle une information neuve et particulièrement instructive sur la nature des images. La fausseté, d'après l'étranger (260c6-10), est condition de la tromperie, qui est elle-même condition des images en général, *et ce y compris des copies* (voir εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων, 260c8). Platon laisse donc entendre que toute image est fausse et trompeuse. Cette indication permet d'éviter au moins deux contre-sens sur le *Sophiste*. Tout d'abord, elle doit faire fortement réfléchir tous ceux pour qui le *Sophiste* décrit le philosophe comme un producteur de copies verbales[58]. Si les copies sont trompeuses, le philosophe producteur de copies verbales pratiquerait un art de la tromperie, ce qui paraît difficile à admettre. Ensuite, la fausseté intrinsèque de l'image semble également exclure l'option interprétative parfois privilégiée selon laquelle les énoncés vrais sont conçus par Platon comme des copies de la réalité (et les énoncés faux comme des phantasmes)[59].

Admettons, par conséquent, que, pour Platon, toute image est fausse. Pourquoi en va-t-il ainsi ? Au seuil du cœur du *Sophiste*[60], nous avions expliqué la fausseté intrinsèque des images par le fait qu'une image fonctionne en tentant de susciter chez son spectateur l'apparence fausse qu'elle est le modèle qu'elle imite. Cette illusion mimétique, cette « tromperie » associée à toute image ne détruit pas la différence que l'étranger essaie d'instaurer entre les deux types d'images : l'illusion mimétique des phantasmes est fondée sur une fausse ressemblance avec le modèle, alors que les illusions mimétiques instillées par les copies le sont au moyen d'une véritable ressemblance avec le modèle[61]. Cette lecture ne semble pas contredite par le présent passage sur les images (260c8-9). Au contraire, elle paraît même appuyée par ce passage. L'étranger y déclare en effet qu'« une fois l'être de la tromperie assuré

58 Notomi (1999), 155 et Teisserenc (2012), 48 estiment que l'art de la copie correspond à l'activité du philosophe.

59 En accord avec Brown (2010), 161 ; Crivelli (2012), 26 n. 47 ; Beere (2019), 166-167.

60 Voir chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes*.

61 Voir Szaif [1996] (1998), 401-402 ; Crivelli (2012), 24-27 et Crivelli (2021), 246-252. Ces commentateurs soulignent à juste titre que l'association d'une illusion mimétique à toute image n'implique pas la thèse absurde selon laquelle une image ne peut fonctionner que si son spectateur est dupe de l'apparence fausse qu'elle suscite. L'apparence fausse d'après laquelle l'image est l'objet qu'elle imite (l'illusion mimétique) peut coexister, d'un point de vue psychologique, avec l'apparence vraie selon laquelle l'image apparaît être son modèle, mais ne l'est pas. Si toute image incorpore la logique du trompe l'œil dans son être-image, l'effet d'illusion est la plupart du temps contrebalancé par la conscience qu'a le spectateur du fait qu'il ne s'agit que d'une image et non pas de la chose qu'elle représente. Dans le langage du livre IV de la *République*, la réception d'une image est une situation complexe qui mobilise différentes parties de l'âme pouvant être l'objet d'affections opposées.

(ἀπάτης οὔσης), tout est désormais nécessairement plein d'images et de copies, et d'apparence (εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι) ». Le surgissement du génitif singulier (φαντασίας) après deux pluriels, ainsi que l'ordre des mots suggèrent qu'« apparence » (φαντασίας) est en apposition d' « images et copies » (εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων), si bien que le « et » (καί) qui précède « apparence » doit être pris comme explicatif[62] : une fois assuré l'être de la tromperie, « tout est désormais nécessairement plein d'images et de copies, c'est-à-dire d'apparence ». Cette affirmation se comprend aisément si tout type d'image, *y compris les copies*, implique l'apparence (fausse) d'après laquelle elle est le modèle qu'elle imite[63].

Forts de ces clarifications sur les différentes étapes qu'il faut encore accomplir pour capturer le sophiste, suivons pas à pas l'étranger dans son raisonnement, en commençant par s'accorder avec lui et Théétète sur une définition du *logos*.

3 La définition du *logos*

Comme n'ont pas manqué de le remarquer les commentateurs, cette section du dialogue contient des réflexions qui annoncent, sous une forme prototypique, les acquis des philosophies du langage et de la linguistique contemporaines[64]. Pourtant, la tonalité générale de cette section nous paraît avant tout *pédagogique* et *dialectique*. La section est en effet scandée par une application de la méthode de division, par des erreurs et incompréhensions de la part de Théétète et, finalement, par un exemple témoignant de la compréhension progressive du jeune mathématicien.

L'étranger suggère que, pour clarifier le *logos* et déterminer si ce genre communique ou ne communique pas avec le non-être, il convient de mener une enquête sur les noms (ὀνόματα) similaire à l'enquête qui a précédemment été menée sur les formes et les lettres (261d1-3 ; *cf.* 252e9-253a3, 253b9*sq*). Il faut donc décider si le principe d'un mélange partiel, en plus de s'appliquer au domaine des formes et des lettres, s'applique également au domaine des noms, c'est-à-dire si certains noms consentent à s'accorder les uns avec les autres, tandis que d'autres n'y consentent pas (261d4-7). Cette application du principe

62 Comme l'explique Notomi (1999), 252.

63 L'apparence dont il est ici question en 260c9 ne peut être une « *right* appearance » comme semble le croire Notomi (1999), 252-253, puisque cette apparence est conditionnée par l'être de la tromperie (l'ἀπάτης), qui est lui-même conditionné par l'être du faux (ψεῦδος, 260c6).

64 Pour une confrontation de la distinction platonicienne entre noms et verbes avec le problème russelien de l'unité de la proposition, voir la bonne mise au point de Cavini (2009).

du mélange partiel au domaine des noms va de soi pour Théétète (261d8). Pourtant, quand l'étranger explique en quoi consiste ce mélange partiel des noms, Théétète ne comprend pas ce qu'il veut dire (261d9-e3). Dans la première section de ce chapitre[65], nous avons placé à la source de ce malentendu la différence entre les principes conditionnant le *logos* de la dialectique et ceux présidant au *logos* permettant d'exprimer un jugement, au *logos* doxique. Alors que le *logos* dialectique suppose le mélange des genres et de leurs noms, le *logos* doxique suppose un autre type de mélange entre les noms. D'après nous, c'est le premier type de mélange, le mélange des genres et de leurs noms, que Théétète a ici en vue. Il transpose simplement l'entrelacement sélectif des genres démontré plus haut à l'entrelacement sélectif des noms de ces genres. Cependant, l'étranger vise autre chose : il vise la différence entre les noms qui, prononcés les uns à la suite des autres, font voir quelque chose et ceux dont la continuité ne signifie rien. Les premiers s'accordent les uns avec les autres tandis que les seconds ne s'accordent pas (261d9-e2). Comme on vient de le voir, Théétète éprouve des difficultés à comprendre ce point formulé de manière abstraite (261e3). Comment l'aider ?

Le premier pas vers une clarification est accompli au moyen d'une distinction entre deux genres « d'indicateurs vocaux de l'être » (τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων) (261e4-6). Avant de détailler cette distinction, un mot d'abord sur l'occurrence du terme οὐσία, traduit ici par « être ». Contrairement à ce que l'on croit parfois, le choix, pour déterminer la référence de cet « être », n'est pas limité aux formes et aux particuliers sensibles[66]. Comme nous l'avons vu[67], la façon dont les prédicats « juste » ou « vertueux » sont utilisés dans les dialogues et les contradictions de la perception décrites par Socrate dans la *République* suggèrent que, pour Platon, l'indétermination du monde sensible est d'abord, c'est-à-dire dans l'expérience quotidienne, envisagée par le prisme d'une conceptualité dérivée de l'expérience, du langage ou de la culture qui n'a pas la clarté ou la détermination de ce qu'il appelle « forme ». Entre la forme et le particulier sensible, il convient donc de faire une place au concept utilisé ordinairement pour rendre compte de ce qui nous apparaît. C'est pourquoi l'être (l'οὐσία) nommé peut tout aussi bien être singulier (pour reprendre un exemple du *Cratyle*, tel ou tel mouton), que général (par exemple, le concept

65 Voir ci-dessus *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique*.

66 Voir, par exemple, Crivelli (2012), 224 pour qui les actions signifiées par les verbes (un des deux genres d'indicateur vocal) sont *soit* des actions particulières *soit* des « types d'actions » qu'il comprend comme des formes. Lafrance (1981), 383 présuppose également qu'*ousia* renvoie à la nature d'une forme dans ce passage.

67 Voir ci-dessus la section : *Les solutions proposées par les commentateurs*.

familier et non défini de mouton), sans renvoyer, du moins de prime abord et avant toute démarche dialectique, à une forme.

Il y a deux genres d'indicateurs vocaux : les noms (ὀνόματα), qui acquièrent manifestement ici un sens spécifique après avoir été conçus génériquement[68], et les verbes (ῥήματα). Les verbes s'appliquent à des actions (πράξεις), tandis que les noms s'appliquent aux choses (πράγματα) qui accomplissent ces actions (262a1-8, *cf.* 262e13). On a beaucoup discuté[69] pour savoir si cette distinction était purement lexicographique, c'est-à-dire destinée à distinguer des classes de termes (les noms et les verbes), ou si elle était logique et syntaxique, c'est-à-dire destinée à distinguer la fonction du sujet de celle du prédicat. Il est cependant contestable d'appliquer cette alternative aux propos de l'étranger. À ses yeux, sa distinction n'est ni logique ni lexicographique, elle est dialectique. Le vocabulaire utilisé par l'étranger ne laisse aucun doute à ce sujet : il s'agit d'obtenir, en appliquant la méthode de division, deux genres d'indicateurs vocaux (διττὸν γένος, 261e6)[70]. Comme toute division dialectique, la division du genre des indicateurs vocaux en verbes et noms résulte du mélange entre le genre divisé et un couple de genres diviseurs mutuellement exclusifs, en l'occurrence le mélange du genre des indicateurs vocaux avec le couple « action/agent de l'action ». Il faut néanmoins reconnaître que le sens des termes πρᾶξις et ῥῆμά n'est pas explicité par Platon dans ce passage. En particulier, il n'est pas aisé de déterminer si ces termes désignent, respectivement, des actions et des verbes entendus au sens strict, comme le laissent croire les exemples choisis par Platon (marcher, courir, dormir, voler, apprendre, dialoguer), ou des affections, des qualifications et des prédicats, comme l'impose l'exigence de généralité[71]. Notre opinion est que Platon conçoit les termes « action » et « verbe » dans un sens strict dans ce passage, mais qu'il considère sans doute que sa démonstration sur la structure et la vérifonctionnalité des énoncés composés d'un nom et d'un verbe est facilement transposable à tout énoncé simple et à tout jugement composé d'un sujet et d'un prédicat. Nous

---

68 Comme le font remarquer Campbell (1867), 172 ; de Rijk (1986), 197 ; Denyer (1991), 148-149 ; Hoekstra et Scheppers (2003), 66 ; Brown (2010), 452 ; Crivelli (2012), 223-224 ; Fronterotta (2019), 2.

69 Au moins depuis Stenzel [1931] (1940), 126-128.

70 Comparer, dans la coque du *Sophiste* 220a6 ; 223c6 ; 225b3 ; 226e1. Movia (1991), 432 n. 58 et Hoekstra et Scheppers (2003), 66 n. 41 notent également que l'étranger applique la méthode de division pour distinguer les verbes et les noms.

71 Pour cette dernière option, voir Diès [1923] (1955), 380 n. 2 ; Moravcsik (1962), 62-63 ; Frede (1992), 413 ; Brown (2008), 453 ; Teisserenc (2012), 146 ; Fronterotta (2019), 2, 5. Une telle option permet d'intégrer aux énoncés élémentaires dont va parler l'étranger l'application de « non-grand » à Socrate en grec ancien, par exemple.

tenterons d'étayer cette opinion au moment d'interpréter le transfert des résultats obtenus sur la fausseté du *logos* au domaine des opinions ou jugements[72].

Après avoir opéré cette division dialectique, l'étranger reformule le point qu'il avait énoncé abstraitement et qui avait laissé Théétète incrédule (261d9-e3) en l'étoffant à présent des indicateurs vocaux qu'il vient de distinguer : ni une suite de noms dénuée de verbes, ni une suite de verbes dénuée de noms ne font un *logos* (262a9-11). L'effort pédagogique de l'étranger pour clarifier sa pensée n'est pourtant pas encore suffisant, car Théétète ne comprend toujours pas ce qu'il veut dire (262a12). L'étranger décide donc d'aider Théétète avec des exemples (Οἷον, 262b5). Par exemple, ni la liste de verbes « marche court dort », ni la liste de noms « lion éléphant cheval » ne forme, à elle seule, un *logos*. Le constat est généralisable : quels que soient les verbes signifiant des actions prononcés les uns à la suite des autres et quels que soient les noms des agents de ces actions nommés en série, de telles listes ne suffisent jamais à constituer un *logos* (262b5-c2). L'effet pédagogique de cette exemplification est incertain, car l'étranger ne laisse pas le temps à Théétète de réagir. Anticipant peut-être ce qu'aurait pu être la question suivante du jeune homme, il se demande immédiatement pourquoi de telles listes ne suffisent pas à faire un *logos*. La réponse à cette question demeure toutefois obscure.

L'étranger estime en effet que, dans la liste de noms et dans la liste de verbes proposées, « les vocables n'indiquent ni une action, ni une inaction, ni un être soit d'un être soit d'un non-être (οὐδεμίαν […] πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα […], 262c2-4) »[73]. Ces propos difficiles peuvent être interprétés d'au moins deux manières différentes.

D'après la première[74], une liste qui contient uniquement des noms n'indique « ni une action, ni une inaction, ni un être », car il lui manque un verbe ou la négation d'un verbe signifiant une action ou une inaction. L'ajout de « ni un être » s'explique vraisemblablement parce qu'une telle liste ne comporte même pas le verbe « être ». Quant à la liste qui ne contient que des verbes, si elle indique bien « une action ou une inaction ou un être », elle n'indique pas cela au sujet « d'un être ou d'un non-être », car il lui manque un nom ou la négation d'un nom indiquant le sujet positif ou négatif qui agit.

D'après la seconde[75], une liste de noms ou une liste de verbes n'indique « ni l'action ni l'inaction [d'un sujet agissant] » parce qu'elle ne constitue pas encore un énoncé affirmatif ou négatif. En outre, une liste de noms ou de

72 Voir ci-dessous *La fausseté des opinions et des apparences*.

73 Traduction Diès [1923] (1955), 380 légèrement modifiée.

74 Voir Owen (1971) 263 ; Hoekstra et Scheppers (2003), 70-71 ; Fronterotta (2019), 7-8.

75 Voir Frede (1967), 52 ; Crivelli (2012), 258.

verbes n’indique « ni l’être d’un être ou d’un non-être » au sens où elle n’est pas encore un énoncé vrai ou faux. Nous verrons en effet dans la suite du dialogue que dire le vrai consiste à dire qu’est ce qui est, tandis que dire le faux revient à dire qu’est ce qui n’est pas. D’après cette interprétation, la seconde partie de la phrase (οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος) anticipe sur la caractérisation de la fausseté à venir et il faut lire la première partie, pour éviter de la comprendre comme affirmant qu’une liste de verbes n’indique pas une action (l’étranger vient de dire au contraire qu’un verbe signifie une action, *cf.* 262a3-4 ; 262b5-6), en sous-entendant « ni l’action ni l’inaction <d’un sujet agissant> » (οὐδεμίαν [...] πρᾶξιν οὐδ’ ἀπραξίαν ⟨πράγματος⟩) ou en faisant l’hypothèse qu’un verbe signifie une action seulement dans le contexte d’un énoncé[76].

Ces deux interprétations paraissent recevables. Cependant, la considération suivante peut faire pencher en faveur de la seconde : dans les exemples ultérieurs, le sujet du *logos* envisagé n’est jamais négatif et le verbe « être » (εἶναι) n’apparaît jamais, ni sous sa forme complète, ni sous sa forme incomplète ; or, d’après la première interprétation envisagée, οὐσίαν en 262c3 renvoie probablement au verbe « être » et le μὴ ὄντος de la même ligne à un sujet négatif. Bien sûr, pour ce qui est du sujet négatif, on pourrait répondre que l’étranger a justement longuement établi l’être des formes négatives et que ce n’est pas parce qu’elles n’apparaissent pas dans ces exemples qu’il ne les envisage pas comme des sujets possibles[77]. C’est vrai, mais comme nous l’avons vu, ce n’est pas le mélange des formes et de leurs noms qui intéresse l’étranger dans cette section (comme le croit d’abord Théétète), mais seulement le mélange des noms et des verbes. Pour cette raison, afin d’éviter de réintroduire les formes négatives comme référents des noms dans les énoncés, nous aurions tendance à privilégier la seconde interprétation proposée, sans pour autant considérer que le texte l’impose.

Les listes de noms et de verbes sont donc insuffisantes pour former un *logos*. Pour ce faire, il est requis que quelqu’un mélange (κεράσῃ, 262c5) les verbes aux noms (262c4-5[78]) : « alors seulement les vocables s’accordent et le premier

76 Cette dernière idée est proposée par Crivelli (2012), 227.

77 Cette réponse est inspirée par les remarques d’Owen (1971) 263 et de Teisserenc (2012), 147.

78 Cavini (2009), 18-23 soutient que les verbes et les noms mélangés ou entrelacés ne sont pas des éléments homogènes, mais qu’ils possèdent des fonctions distinctes, correspondant au fil mobile de la trame pour les verbes et au fil immobile de la chaîne pour les noms. Nous ne pouvons exclure l’asymétrie de l’entrelacement des verbes aux noms, mais elle ne peut en tout cas être établie sur la base du terme συμπλοκή, qui admet certainement l’entrelacement d’éléments homogènes, à savoir les noms des genres (même si ceux-ci ont bien un ordre, celui de la division).

entrelacement devient immédiatement un *logos*, peut-être le premier et le plus bref des *logoi* (262c5-7[79]) ». Comme c'est la règle dans toute cette séquence, l'étranger a de nouveau perdu Théétète (262c8). Cependant, l'exemple qu'il va cette fois fournir pour se faire comprendre ne se contente pas d'illustrer un point trop abstrait, mais a pour vertu de modéliser toute la situation d'apprentissage dans laquelle se trouve Théétète. Car « l'homme apprend » (262c9) n'est pas une proposition générale qui est sensée et vraie parce que le genre de l'homme et celui de l'apprentissage peuvent se mélanger, voire se mélangent effectivement, comme on le croit parfois ; c'est « le plus petit et premier » (ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον, 262c10) *logos* dont l'agent est Théétète et dont l'action est l'effort de compréhension effectué par le jeune mathématicien[80]. La réflexivité implicitement à l'œuvre dans cet exemple sera d'ailleurs revendiquée tout à l'heure au moment d'examiner les énoncés vrais et faux. Au seuil de cet examen, l'étranger recommandera en effet explicitement de « porter notre attention sur nous-mêmes » (Προσέχωμεν δὴ τὸν νοῦν ἡμῖν αὐτοῖς, 262e11) et suivra cette recommandation en proposant des exemples d'énoncés vrais et faux qui concernent Théétète, ou plus exactement le « toi » avec qui il dialogue.

On peut s'interroger sur la raison de l'attribution des qualifications « le plus petit » et « premier » au *logos* « l'homme apprend ». L'étranger fournit l'explication suivante. Quand quelqu'un entrelace, par exemple, le verbe « apprendre » au nom « homme », « dès ce moment il indique <quelque chose> à propos des choses qui sont ou deviennent ou furent ou seront [...] (Δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων [...], 262d2-3[81]) ».

---

79 τότε δ' ἥρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος. Nous traduisons en considérant que le sujet d'ἥρμοσέν est τὰ φωνηθέντα dans la phrase qui précède immédiatement, voir Campbell (1867), 173.

80 À notre connaissance, les seuls commentateurs à voir cela clairement sont de Rijk (1986), 200 n. 21 ; Mouze (2019), 252-253 ; Mouze (2020), 88-89. La plupart des commentateurs sont silencieux sur l'énoncé « l'homme apprend », le réduisant sans doute aux exemples « Théétète vole » et « Théétète est assis » qui impliquent à coup sûr, selon eux, des formes. Notons que Teisserenc (2012), 149 considère que « l'homme apprend » est un énoncé « qui peut difficilement être ramené à une vérité ou à une fausseté observable au moyen des sens : comme proposition générale, il relève d'une connaissance dialectique ; comme proposition particulière, il requiert l'épreuve de la discussion ». Nous ne sommes pas certains du sens de la différence que Teisserenc cherche à établir entre « épreuve de la discussion » et « connaissance dialectique », mais nous ne croyons pas que la connaissance des formes soit nécessaire pour rendre compte de la vérité de cet énoncé, du moins dans le contexte *pédagogique* dans lequel il est ici prononcé.

81 Nous suppléons comme sujet de δηλοῖ le τις de 262c9 (*cf.* Cavini (2009), 11 n. 3 ; Crivelli (2012), 226, n. 8), voire de 262c4 (*cf.* l'explication convaincante proposée par de Rijk (1986), 200 n. 22). Une autre possibilité, adoptée notamment par Robin, Diès et Cordero dans leurs traductions respectives, est de suppléer le λόγος de 262c9 comme sujet de δηλοῖ.

Autrement dit, l'entrelacement d'un verbe à un nom est une condition suffisante pour que quelque chose soit indiqué[82]. Mais que veut dire plus précisément « indiquer quelque chose » ? Cela signifie que celui qui entrelace des verbes aux noms « ne nomme pas seulement, mais délimite ou détermine quelque chose (καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλά τι περαίνει [...], 262d3-4) ». Or, poursuit encore l'étranger, en délimitant ou déterminant, celui qui entrelace des verbes à des noms énonce (λέγει) quelque chose. C'est pourquoi un tel entrelacement mérite finalement le nom d'« énoncé » (λόγος) (262d4-6).

L'étranger ne nous en dit malheureusement pas plus sur la différence entre les opérations consistant à « nommer » et à « énoncer » ou sur le sens de cette « délimitation ou détermination » qui semble les distinguer. Cependant, le principe interprétatif défendu dans ce chapitre, à savoir la distinction entre *logos* doxique et *logos* dialectique, offre une explication plausible de ce passage : alors que le dialecticien qui produit un *logos* dialectique nomme ou, plus exactement, renomme en substituant à un nom auquel le *logos* fait défaut un entrelacement de formes et de leurs noms, *mais sans énoncer quelque chose à propos de ce qu'il nomme*, celui qui produit un *logos* doxique, après avoir nommé un agent (sans pour autant l'avoir défini par cet acte de nomination), *énonce que cet agent accomplit une action*, c'est-à-dire le détermine ou le limite (περαίνει) par tel ou tel verbe[83]. Un peu plus loin dans son raisonnement, l'étranger s'accordera facilement avec Théétète sur le fait que l'énonciation a une double modalité : l'affirmation et la négation (φάσις τε καὶ ἀπόφασις,

---

L'enjeu philosophique derrière cette question de traduction tient dans le fait que seule la seconde traduction garantit que Platon considère qu'un *logos* composé d'un nom et d'un verbe signifie *une* chose (d'après la première traduction, c'est l'énonciateur qui signifie quelque chose, pas le *logos* lui-même, voir Crivelli (2012), 229-230). Pour Mouze (2019), 183 n. 2 ; Mouze (2020), 91, le sujet de δηλοῖ est aussi bien τις que λόγος.

82 La clause « relativement à des choses qui sont, ou deviennent, ou furent ou seront » signifie probablement que le verbe d'un tel entrelacement est conjugué au présent, au passé ou au futur, voir Dixsaut (2000), 282 ; Cavini (2009), 15-17. Teisserenc (2012), 147 n. 2 essaie de construire une antithèse entre τῶν ὄντων d'une part, qui correspondrait aux discours visant les réalités éternelles (les formes) et ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων d'autre part, qui renverrait aux discours visant les réalités en devenirs. Mais τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων peut simplement désigner deux modalités du présent (simple et continue). En *République* III, 392d3 où une énumération semblable est proposée (*cf.* Crivelli (2012), 226 n. 9), ὄντων correspond au présent d'une narration (qui contraste avec le passé et le futur), non pas à un présent atemporel.

83 Pour la traduction de περαίνει par « délimite », voir Rudebusch (1990), 601-602. D'autres commentateurs traduisent περαίνει par « accomplit » et comprennent que, quand quelqu'un entrelace des verbes avec des noms, il accomplit un acte de langage, voir Crivelli (2012), 227-228 et Hestir (2016), 188-189 n. 20.

263e12)[84]. « Enoncer » ou « déterminer, délimiter quelque chose », pour celui qui entrelace un nom et un verbe, revient donc à affirmer ou nier que l'agent signifié par le nom de cet entrelacement accomplit l'action signifiée par le verbe de cet entrelacement. Encore une fois, il est important de noter que celui qui opère un entrelacement de verbes à des noms cherche à déterminer ou délimiter quelque chose sans avoir nécessairement déterminé ou délimité au préalable les ingrédients qu'il entrelace : la définition du nom ou du verbe mélangés n'est nullement un pré-requis à leur mélange, ni à l'énoncé qui en résulte. Il revient donc à celui qui entrelace des (noms de) formes, c'est-à-dire au dialecticien qui produit le *logos* dialectique, de définir, du moins quand c'est possible ou quand cela a de l'intérêt, les termes qui seront entrelacés dans des énoncés.

L'étranger conclut cette section sur la définition du *logos* doxique en affirmant la similarité entre le mélange des choses (τὰ πράγματα), en l'occurrence des formes, et le mélange des signes vocaux, c'est-à-dire des noms compris dans un sens générique (262d8-e2[85]). L'étranger peut légitimement tirer cette conclusion puisqu'il vient de montrer que le principe d'un mélange partiel s'applique au domaine des formes comme au domaine des signes vocaux. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que cette similarité entre les deux mélanges n'implique nullement qu'ils fonctionnent de manière identique. Alors que le consentement d'une forme à se mélanger avec d'autres se décide par l'examen de la nature de cette forme, il suffit de ne pas sélectionner des signes vocaux du même type (des listes de noms ou de verbes) pour obtenir un *logos*. Là où le mélange dialectique suppose la possession d'une science et d'un naturel appropriés, le mélange des noms et des verbes suppose simplement la maîtrise suffisante d'une compétence linguistique.

Maintenant que nous savons que le *logos*, du moins le *logos* qui n'est pas celui que produit le dialecticien, est constitué par un entrelacement de noms

84 La facilité avec laquelle cet accord est obtenu (*cf.* l'échange entre Théétète et l'étranger en 263e10-13) s'explique sans doute parce que les modalités affirmatives et négatives de l'énonciation sont anticipées par le couple « action – inaction » (πρᾶξις – ἀπραξία) envisagé en 262c3.

85 Ce passage est une réponse à 261d1-7 où l'étranger se demandait si les noms se mélangent comme le font les formes et les lettres. Comme il répond ici que les noms se mélangent bien comme le font les « choses » (τὰ πράγματα), nous pouvons supposer que ces « choses » désignent les formes (voire les formes et les lettres), *cf.* Teisserenc (2012), 147. Philip (1968), 323, sans doute influencé par 262e13-14, comprend ces « choses » comme les référents des noms et des verbes. Mais, encore une fois, notre passage (262d8-e2) est conclusif, il s'agit clairement d'une réponse aux questions posées précédemment sur le parallélisme existant entre le mélange des noms et le mélange des formes. Il n'anticipe pas sur ce que l'étranger va dire dans un instant.

et de verbes, nous pouvons examiner plus aisément si ce genre se mélange ou non avec le non-être, si oui ou non il y a bien certains *logoi* qui sont faux.

4 *Logos* vrai et *logos* faux

L'étranger introduit le clou de sa démonstration comme « une petite remarque, un détail » (262e4). Cette façon de s'exprimer est évidemment teintée d'ironie, mais seulement à moitié. Car si montrer que des *logoi* faux sont possibles est loin d'être un détail (une telle démonstration constitue au contraire rien de moins que l'objectif principal du cœur du *Sophiste*), la préparation pour accomplir cette tâche a été si minutieuse que le travail qui reste à faire n'est en réalité pas bien grand (*cf.* 261c2-5 avec 264b6-10). Nous savons déjà en effet que le non-être ne doit pas se concevoir comme le contraire de l'être, mais comme une altérité par rapport à être de telle ou telle façon et que le *logos* susceptible de s'y mélanger est lui-même constitué par un mélange de noms et de verbes. Il ne reste donc plus qu'à déterminer exactement par quel point du *logos* le mélange s'opère avec le non-être conçu comme altérité et comment ce mélange s'opère.

4.1 *Tout* logos *est le* logos *de quelque chose*

Le raisonnement commence par le constat d'après lequel « tout *logos*, pour autant qu'il est, est nécessairement le *logos* de quelque chose (τινός) » (262e6-7). À partir de ce constat, l'étranger infère (οὐκοῦν, 262e9) que ce *logos* possède une qualité déterminée (ποιόν τινα, 262e9). Après avoir établi cette conclusion et probablement pour l'illustrer, il décide de soumettre à Théétète un *logos* « en mettant ensemble une chose et une action par l'intermédiaire d'un nom et d'un verbe (συνθεὶς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος· 262e13-14) »[86]. La tâche du jeune homme est de déterminer « de quoi » (ὅτου) est ce *logos* (262e14-15). Théétète accepte cette tâche (263a1). Le premier *logos* proposé par l'étranger est « Théétète est assis » (263a2[87]). Au sujet de cet exemple, l'étranger change néanmoins quelque peu la question qu'il avait prévu de poser : il ne demande pas seulement à Théétète de déterminer « de quoi » est ce *logos*, mais aussi « à propos de quoi » (περὶ οὗ) il est (263a5). Théétète répond sans hésiter : « il est clair que ce *logos* est à propos de moi et de moi (περὶ ἐμοῦ τε

86 Nous traduisons.

87 En grec ancien : Θεαίτητος κάθηται, qui ne comporte *pas* d'occurrence du verbe εἶναι. Sur la dimension réflexive des exemples choisis par l'étranger, voir ci-dessus *La définition du* logos.

καὶ ἐμός, 263a6) ». L'étranger repose ensuite cette même question concernant l'exemple « Théétète vole », en précisant qu'il fait allusion au Théétète avec qui il dialogue en ce moment. Théétète offre la même réponse : ce *logos* est « de moi » et « à propos de moi » (263a7-11). Ces deux *logoi* sont donc bien tous les deux « de quelque chose ». En vertu du principe initialement affirmé, ils possèdent donc une qualité (263a12-b1, *cf.* 262e6-10). Interrogé par l'étranger sur cette qualité, Théétète lui répond finalement que l'on peut dire que l'un est faux, tandis que l'autre est vrai (263b2-3 ; cf. *Philèbe* 37b10-c3).

Avant d'expliquer plus précisément en quoi consiste la vérité de « Théétète est assis » et la fausseté de « Théétète vole », arrêtons-nous un instant pour examiner trois problèmes exégétiques posés par le passage que l'on vient de résumer. Tout d'abord, pourquoi l'étranger modifie-t-il légèrement sa question au beau milieu de son raisonnement ? Ensuite, comment passe-t-il du fait que tout *logos* est « de quelque chose » au fait qu'un *logos* possède une qualité, en l'occurrence une valeur de vérité ? Enfin, dans quelle partie du *logos* faut-il chercher sa vérité ou sa fausseté ? Pour répondre à ces questions, voyons comment notre distinction entre *logos* dialectique et *logos* doxique peut s'articuler aux propos actuels de l'étranger.

On pourrait en effet immédiatement objecter qu'un *logos* dialectique, une définition résultant et inséparable d'un dialogue méthodiquement conduit, est lui aussi un *logos* « de quelque chose », à savoir le *logos* de ce qu'il définit. Pourtant, nous l'avons dit, un tel *logos* dialectique n'est pas vérifonctionnel, c'est-à-dire vrai ou faux, mais il est toujours vrai, d'une vérité liée à la cohérence de la pensée de celui qui le produit et indépendante de l'adéquation avec le monde empirique dont le dialecticien ne prétend de toute façon pas, ou du moins pas directement, rendre compte[88]. Comme un *logos* dialectique est « de quelque chose » sans être vrai ou faux, il ne suit pas du simple fait qu'un *logos* est « de quelque chose » qu'il a la qualité d'être vrai ou faux. C'est pourquoi l'étranger doit donner plus de précisions sur la manière dont le *logos* qui l'intéresse, c'est-à-dire l'énoncé qui détermine ou délimite quelque chose (262d3-6), est « de quelque chose ». La légère modification que l'on peut constater entre la question qu'il entend initialement poser à Théétète et celle qu'il lui pose effectivement traduit, d'après nous, la volonté d'offrir ces précisions.

Cette modification permet de clarifier la façon dont il faut comprendre le « de quelque chose » du *logos* composé d'un nom et d'un verbe. Le « de quelque chose » dans ce cas – et contrairement au cas du *logos* dialectique, n'est pas l'objet auquel appartient en propre un *logos* unique qui est comme la

88 Voir ci-dessus *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique* ; chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Purification des vices de l'âme* et *Récapitulatif.*

définition ou le nom de cet objet. Le « de quelque chose » du *logos* composé d'un nom et d'un verbe est bien plutôt conçu comme le « à propos de quoi » il y a un énoncé (*cf.* περὶ οὗ, 263a5 ; περὶ ἐμοῦ, 263a6 ; περὶ ἐμοῦ, 263a11). Cette équivalence entre le « de quelque chose » et le « à propos de quoi » est capitale. En effet, qui envisage l'objet d'un *logos* comme ce à propos de quoi il y a énoncé reconnaît du même coup, au moins implicitement, que quelque chose est dit à propos de cet objet. Or l'étranger, par ces questions, fait apparaître très clairement que l'objet de l'énoncé, ce à propos de quoi il y a énoncé, est identique dans les exemples « Théétète est assis » et « Théétète vole ». Dans les deux exemples, il s'agit de la personne correspondant, dans le contexte particulier (fictif) du *Sophiste*, au nom « Théétète ». En même temps, l'étranger s'accorde avec Théétète sur le fait que ces deux énoncés possèdent des qualités différentes : l'un est vrai, tandis que l'autre est faux. Comme la différence de qualité ne peut provenir de ce à propos de quoi il y a énoncé, qui est identique dans les deux cas, elle doit provenir de *ce qui est dit* à propos de l'objet de ces énoncés, c'est-à-dire qu'elle doit provenir des verbes et des actions que ces verbes signifient[89].

Ainsi, en modifiant légèrement sa question, l'étranger fait apparaître que le *logos* dont il parle dans ce passage comporte, à la différence du *logos* dialectique, deux composants : ce qui est énoncé et ce sur quoi est énoncé ce qui est énoncé. En proposant deux exemples différents dans lesquels le second de ces composants est stable, il permet au lecteur de se rendre compte que tout *logos* ainsi conçu a une « qualité », sa valeur de vérité[90], et que celle-ci réside dans le premier des composants mentionnés, à savoir ce qui est énoncé ou encore l'action correspondant au verbe utilisé dans ce *logos*.

4.2 *La description de la vérité et de la fausseté du* logos

Dans les lignes qui suivent (263b4-d5), l'étranger décrit plus avant cette qualité. Il explique en quoi consistent la vérité de « Théétète est assis » et la fausseté de « Théétète vole ». À l'instar du passage sur la dialectique, de la discussion avec les amis des formes, de la preuve de la différence entre l'être et l'autre et de la clarification du comportement sémantique de la négation, cette section, et en particulier les lignes 263b4-12, figure parmi les plus discutées du *Sophiste*. Dans le texte qui suit, nous n'allons pas proposer une discussion exhaustive de toutes les interprétations qu'il est possible de concevoir sur ce passage, mais nous nous contenterons d'en offrir l'exégèse qui nous semble la plus

89 Comparer Szaif [1996] (1998), 464.
90 *Cf.* Fronterotta (2019), 4.

vraisemblable et la plus cohérente avec les positions défendues par ailleurs dans ce livre[91].

(263b4-5) L'étranger commence par l'énoncé vrai « Théétète est assis ». Cet énoncé, explique-t-il, « dit des êtres qu'ils sont à propos de toi (Λέγει [...] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ, 263b4-5) ». Cette traduction d'un texte difficile mérite quelques commentaires et justifications. Tout d'abord, la façon dont ὡς est utilisé quelques lignes plus loin, en 263b9 et 263d2, suggère que cette expression doit être considérée ici comme une conjonction déclarative qui nous renseigne sur ce qui est dit de l'objet de λέγει, à savoir τὰ ὄντα[92]. L'énoncé vrai, donc, dit (λέγει) des êtres (τὰ ὄντα) qu'ils sont (ὡς ἔστιν). On remarquera qu'en français, le verbe « dire » mais pas le verbe « énoncer » permet de restituer cette construction. C'est pourquoi nous avons été contraints de traduire λέγει par « dit » plutôt que par « énonce »[93]. Une autre difficulté est de savoir à quelle partie de la phrase rapporter περὶ σοῦ. Là encore, la méthode du parallélisme linguistique peut nous aider. En 263d1, le verbe λέγειν est utilisé avec περί + génitif. En outre, l'étranger vient de prendre un temps considérable à expliquer que tout *logos* doxique est « de quelque chose », c'est-à-dire « à propos de quelque chose » (περί τινος). Ces deux éléments suggèrent qu'il faut rapporter περὶ σοῦ à λέγει en 263b4-5[94]. D'un autre côté, nous savons que Platon, pour effectuer certaines inférences[95], semble se reposer sur un usage particulier du verbe « être » (εἶναι), son usage « converse » d'après lequel « *x* est *y* » peut se reformuler « *y* est à propos de *x* »[96]. Une information donnée quelques lignes plus bas par l'étranger semble indiquer que cet usage joue également un rôle dans le passage qui nous occupe. L'étranger rappelle en effet qu'« il y a beaucoup d'être à propos de chaque chose (πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἕκαστον εἶναί που [...], 263b11-12) ». Cette déclaration pourrait signifier que les êtres qui sont dits « être » dans l'énoncé vrai « Théétète est assis » sont à propos ou

---

91 Pour un point quasi-exhaustif de la situation, voir Crivelli (2012), 233-259.

92 Voir Frede (1967), 52, 57 ; Frede (1992), 418 ; Crivelli (2012), 242-243. Nous en disons plus à ce sujet *infra* dans notre explication de 263b9.

93 Pour préserver la cohérence, il aurait fallu traduire toutes les occurrences de *logos* qui précèdent par « discours » (comme le font Robin et Mouze). Cependant, le défaut de cette alternative est que le terme « discours » convoque en français l'idée d'un développement oral constitué de plusieurs énoncés, alors que « Théétète est assis » est déjà un *logos*.

94 Comme le font Owen (1971), 264 n. 76 et Keyt (1973), 288.

95 Le passage du « changement est réellement non-être » (256d8) au « non-être est à propos du changement » (256d11) par exemple.

96 Voir Frede (1967), 52-55 ; Lewis (1976), 110 n. 13 ; Crivelli (2012), 167 ; et ici-même chapitre 7, *Reformulation des résultats atteints précédemment.*

relativement à Théétète. Dans ce cas, περὶ σοῦ pourrait bien également se rapporter à τὰ ὄντα en 263b4-5 (en plus de se rapporter à λέγει)[97].

L'énoncé vrai « Théétète est assis » dit donc quelque chose à propos de ce qui est nommé par le nom « Théétète ». En particulier, il dit des êtres qui sont relativement à la chose nommée par « Théétète », qu'ils sont[98]. Cette explication pourrait toutefois paraître défaillante dans la mesure où l'énoncé vrai « Théétète est assis » semble bien plutôt dire d'*un* être qui est relativement à Théétète, en l'occurrence l'action signifiée par le verbe « asseoir », qu'il est. Pourquoi Platon utilise-t-il alors le pluriel τὰ ὄντα ? Deux réponses ont été proposées.

D'après la première[99], l'étranger ne décrit pas en quoi consiste la vérité de l'énoncé spécifique « Théétète est assis », mais en quoi consiste la vérité de n'importe quel énoncé vrai concernant Théétète. Il est en effet correct d'affirmer qu'une telle classe d'énoncés est déterminée non pas par un être, mais par les êtres qui sont relativement à « Théétète », par les actions que Théétète accomplit effectivement.

D'après la seconde explication, l'occurrence du pluriel τὰ ὄντα en 263b4 est une allusion à une formulation traditionnelle de la définition de la vérité que Platon utilise dans d'autres dialogues (par exemple en *Euthydème* 284a5-8, 284c6 et en *Cratyle* 385b10)[100]. L'idée de Platon serait de montrer que la description traditionnelle de la vérité manque d'une précision cruciale, à savoir que « les êtres » qui sont dits ou énoncés dans un énoncé vrai le sont relativement au sujet de cet énoncé. Dire le vrai revient donc bien à λέγειν τὰ ὄντα, à condition que les ὄντα soient et soient dits περί τινος[101].

Ces deux suggestions semblent acceptables. Dans le fond cependant, nous ne sommes pas certains qu'il faille se préoccuper du passage du singulier au pluriel dans ce contexte particulier. Plus haut, l'étranger a expliqué que la fausseté dans les énoncés ne réside en rien d'autre qu'« énoncer ou dire des non-êtres » (τὰ μὴ ὄντα […] λέγειν, 260c3). Mais dix lignes plus loin, il affirme que la fausseté dans les énoncés consiste à « énoncer ou dire le non-être »

97 Comme l'explique Crivelli (2012), 243, pour les usages converses de εἶναι, περί est suivi de l'accusatif, tandis que λέγειν est plus volontiers utilisé avec περί + génitif. Platon, ne pouvant garder les deux constructions, a vraisemblablement privilégié la seconde.

98 Pour éviter d'alourdir le texte, nous allons désormais abréger « la chose nommée par le nom "Théétète" » en « Théétète », mais il ne faut pas perdre de vue que l'étranger vise toujours la chose empirique qui, dans le contexte fictif du *Sophiste*, répond au nom de « Théétète », chose qu'il appelle d'ailleurs « toi » plutôt que « Théétète ».

99 Voir Frede (1992), 420.

100 Voir Bluck (1975), 184 ; Crivelli (2012), 244.

101 Interprétation proposée par Crivelli (2012), 252.

(τὸ […] μὴ ὂν […] λέγειν, 260d2-3). Cette équivalence suggère que l'utilisation du pluriel n'est pas spécialement révélatrice dans la description de la vérité et de la fausseté des énoncés[102]. Ainsi, pour l'énoncé vrai « Théétète est assis », dire « des êtres qu'ils sont à propos de toi » revient bien à dire que l'action signifiée par le verbe « asseoir », qui est une action accomplie par Théétète, est accomplie par Théétète.

(263b7) Voyons maintenant la description de l'énoncé faux « Théétète vole ». « Cet énoncé faux », explique l'étranger, « <dit> des choses autres que les êtres <qu'elles sont à propos de toi> (Ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ⟨λέγει⟩ ἕτερα τῶν ὄντων ⟨ὡς ἔστιν περὶ σοῦ⟩, 263b7[103]). Cette phrase pose un problème exégétique important. S'il est indéniable que l'énoncé faux « Théétète vole » dit, à propos de Théétète, « des choses autres », puisqu'il affirme de lui qu'il vole alors que voler est quelque chose d'autre qu'être assis, on pourrait en dire autant de l'énoncé vrai « Théétète dialogue », puisque ce dernier affirme également de Théétète « quelque chose d'autre » qu'être assis, à savoir dialoguer[104]. La solution qui nous paraît la plus convaincante pour résoudre cette difficulté est celle qui consiste à déceler, sous l'article défini τῶν en 263b7, la présence d'un quantificateur universel. Cet usage « générique » de l'article défini est parfaitement attesté dans les grammaires grecques et permet de résoudre facilement la difficulté mentionnée[105]. En effet, si voler est autre que *tout ce qui est* (τῶν ὄντων) relativement à Théétète, c'est-à-dire autre que toutes les actions qu'il accomplit, ce n'est pas le cas de dialoguer. C'est pourquoi « Théétète vole » est faux, mais « Théétète dialogue » est vrai et c'est pourquoi la description de la fausseté de « Théétète vole » offerte par l'étranger est parfaitement adéquate. Un énoncé faux dit bien, à propos de son objet, quelque chose d'autre que tout ce qui est relativement à cet objet. Cette lecture, parfois qualifiée d'« oxonienne » (parce qu'elle a été défendue par des commentateurs issus de l'Université d'Oxford), nous semble préférable aux interprétations d'après lesquelles les ἕτερα τῶν ὄντων qui sont dits « être » par le *logos* faux doivent être compris, non pas comme « des choses autres que les êtres », mais comme « des choses incompatibles avec les êtres » ou « des choses autres que les êtres,

102 Keyt (1973), 299 et Brown (2008), 454 sont du même avis.

103 Λέγει et ὡς ἔστιν περὶ σοῦ sont suppléés à partir de 263b4-5. Par parallélisme avec 263b4-5, περὶ σοῦ doit se construire ici aussi à la fois avec λέγει et τῶν ὄντων, voir Crivelli (2012), 245.

104 La précision de l'étranger en 263a9, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, paraît attester que « Théétète dialogue » est un énoncé vrai en même temps que « Théétète est assis ».

105 Voir Crivelli (2012), 242, 245. Pour les grammaires grecques, voir Kühner et Gerth [1834-1835], II. 1, 593-594 ; Smyth (1956), 288.

mais appartenant à la même gamme de formes incompatibles que ceux-ci »[106]. Un tel sens d'« autre » (ἕτερον) ou la présupposition d'une gamme de formes incompatibles ne s'impose pas plus pour expliquer la fausseté de tout énoncé qu'il ne s'imposait pour rendre compte des remarques de l'étranger sur le fonctionnement sémantique de la négation[107].

Notre seule divergence avec l'interprétation oxonienne telle qu'elle est parfois présentée tient dans le fait que nous ne considérons pas que « tout ce qui est » ou « tous les êtres » (τῶν ὄντων) à propos de Théétète désignent toutes les formes auxquelles Théétète participe. Il nous semble qu'il s'agit plutôt des actions qu'il accomplit, voire, plus généralement, des prédicats qu'on peut lui attribuer. Or, nous l'avons vu[108], il n'est nullement nécessaire de supposer que la signification de ces prédicats correspond immédiatement et obligatoirement à des idées ou à des formes telles que le dialecticien pourrait les déterminer, même si cela est possible dans un second temps. La plupart du temps, la signification de ces prédicats est tout simplement héritée de la culture, de l'expérience personnelle et collective, du langage ordinaire, voire de telle ou telle science particulière (comme nous le verrons dans *La généralité des explications fournies par l'étranger* ci-dessous). Par conséquent, pour se rendre compte de la fausseté de « Théétète vole », il n'y a pas besoin de faire de la dialectique et de connaître toutes les formes auxquelles Théétète participe, mais seulement de connaître le sens des mots dans le langage ordinaire et de se rendre compte que le prédicat « voler » ne fait pas partie des prédicats légitimement attribuables à Théétète dans la situation où la vérité de l'énoncé est évaluée.

(263b9) Revenons au texte, car l'étranger n'en a pas encore fini avec la fausseté de « Théétète vole ». Il affirme maintenant que cet énoncé « dit [ou : énonce], par conséquent, des non-êtres comme étant <à propos de toi> (Τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει ⟨περὶ σοῦ⟩, 263b9[109]) ». Comme en 263b4-5, ὡς possède ici également une force déclarative dans la mesure où ὡς ὄντα nous indique comment l'énoncé « Théétète vole », qui est le sujet de λέγει, dit des non-êtres : il les dit « étant », ce qui est en réalité équivalent à dire « qu'ils sont »

106 Pour une liste de plus de trente adhérents à la lecture oxonienne, voir Crivelli (2012), 238 n. 58 (qui l'adopte également). Pour une défense de l'interprétation selon laquelle ἕτερον doit être compris dans la description du discours faux comme « autre dans une gamme de formes incompatibles », voir Brown (2008), 455-458. Pour une défense de l'interprétation selon laquelle ἕτερον signifie ici incompatible, voir Kostman (1973) et, dans une version différente, Sayre (1976).

107 Voir chapitre 7, *Le problème de la prédication négative*.

108 Voir ci-dessus *Les solutions proposées par les commentateurs* et *La définition du* logos.

109 περὶ σοῦ est suppléé à partir de 263b4-5. Par parallélisme avec 263b4-5, περὶ σοῦ doit se construire ici à la fois avec λέγει et τὰ μὴ ὄντα, voir Crivelli (2012), 245.

(*cf.* 263b4-5)[110]. En tout cas, ὡς ὄντα ne peut certainement pas être traduit par « comme ils sont » sous peine d'obtenir la description d'un énoncé vrai. En effet, si « Théétète vole » dit des non-êtres « comme ils sont », c'est-à-dire dit des non-êtres comme des non-êtres, cet énoncé est vrai, non pas faux. Ce constat implique du même coup, par parallélisme, que l'énoncé vrai « Théétète est assis » ne dit pas des êtres « comme ils sont » ainsi que l'on traduit le plus souvent en français 263b4-5 (Λέγει [...] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν), mais qu'inversement, la traduction que nous avons proposée selon laquelle un énoncé vrai « dit des êtres qu'ils sont » se voit justifiée[111].

Après avoir assuré la traduction de cette nouvelle étape et démontré qu'elle est parallèle à la description de la vérité de « Théétète est assis », il faut encore se demander comment l'étranger la déduit de la précédente (la conjonction ἄρα en 263b9 nous indique bien que 263b9 est tiré de 263b7). Comment peut-il passer de l'affirmation selon laquelle un énoncé faux « <dit> des choses autres que les êtres <qu'elles sont à propos de toi> » (263b7) à l'affirmation selon laquelle ce même énoncé « dit [ou : énonce] des non-êtres comme étant <à propos de toi> » (263b9) ? La réponse tient évidemment dans la façon dont l'étranger a déterminé le sens de la négation antérieurement dans son coup de force contre Parménide. Le principe d'après lequel « non-*y* » signifie, non pas « le contraire de *y* », mais « quelque chose d'autre que *y* » (voir 257b1-c4[112]), justifie la substitution de l'expression « des non-êtres » (τὰ μὴ ὄντα) en 263b9 à l'expression « des choses autres que les êtres » (ἕτερα τῶν ὄντων) utilisée en 263b7. En fait, cette substitution n'est qu'une instanciation du principe général sur la sémantique de la négation qui a été découvert précédemment. L'étranger parvient ici à la pointe de sa démonstration puisqu'il est maintenant acquis qu'un énoncé faux dit ou énonce le non-être, non pas du tout au sens où il dit le contraire inconcevable de l'être, le rien, mais au sens où il dit, relativement à son objet, quelque chose d'autre que tout ce qui est relativement à cet objet. Les deux dernières salves de la séquence confirment ce résultat, à condition toutefois de les interpréter correctement.

(263b11) Commençons par la première, à savoir 263b11. Le texte, tel qu'il est transmis par les manuscrits, porte Ὄντως δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ, auquel il faut suppléer, sur base des répliques précédentes, un sujet (ὁ ψευδὴς λόγος) et un verbe (λέγει). Ce texte donne, semble-t-il, un sens satisfaisant, que l'on rapporte ὄντως à ὄντα ou à ἕτερα ou encore à ces deux termes. Dans tous ces cas,

110 Voir Crivelli (2012), 243, 246. La seule différence est que le présent usage de ὡς permet de traduire λέγει par « énonce », d'où la parenthèse dans notre traduction.

111 Voir Frede (1967), 52, 57.

112 Et chapitre 7, *Le fonctionnement sémantique de la négation*.

l'idée de l'étranger serait d'insister sur le fait que, même si l'énoncé faux dit des non-êtres, cela n'est pourtant (δέ γε) en rien problématique puisque ces non-êtres qu'il dit « être » à propos de toi, loin d'être rien du tout, sont réellement quelque chose, à savoir réellement des choses autres (Ὄντως δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ)[113]. Cependant, cette paraphrase ne saurait s'imposer comme une traduction de 263b11, car ἕτερα y est laissé sans complément, ce qui est problématique d'un point de vue syntaxique[114]. Sans doute pour fournir un complément à ἕτερα, Cornarius, un érudit du 16e siècle, a corrigé ὄντως par ὄντων, correction qui a été suivie par Estienne, puis par les éditeurs modernes, qui lisent donc Ὄντων δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ ⟨ὁ ψευδὴς λόγος λέγει⟩[115]. Cette correction n'est toutefois pas entièrement satisfaisante, et ce pour différentes raisons. Tout d'abord, l'hyperbate du génitif n'est pas naturelle en ce qu'elle oblige à construire ὄντων avec ἕτερα alors que trois mots sont intercalés entre les deux expressions[116]. Même si, cependant, l'on admet la position inhabituelle d'ὄντων, l'accentuation que cette position inhabituelle implique sur les êtres (sur les ὄντων) relativement auxquels sont autres les choses affirmées dans le discours faux demeure surprenante, sinon redondante[117]. L'étranger a en effet expliqué dès 263b7 que les choses autres dites par un énoncé faux sont autres par rapport à des êtres (Ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων)[118]. Qui plus est, la correction de Cornarius n'offre même pas une description correcte des énoncés faux dans la mesure où il lui manque le quantificateur universel en l'espèce de l'article défini τῶν pourtant indispensable pour résoudre le problème exégétique que nous avons noté précédemment[119].

De cette mise au point, on peut donc conclure qu'il faut trouver un compromis entre, d'une part, le texte tel qu'il nous est transmis par les manuscrits,

113 Voir Frede (1967), 57-58. Pour la traduction de δέ γε par « pourtant » ou par « et pourtant », voir Denniston (1954), 154 et la traduction proposée par Diès de 256a1 où δέ γε semble avoir le même rôle que dans le présent passage.

114 Comme le note O'Brien (1995), 125.

115 Sur cet amendement, voir O'Brien (1995), 117-118. Parmi les éditeurs modernes qui ont suivi cette correction figurent Campbell (1867), 176 ; Burnet (1900-1907), 462 ; Diès [1923] (1955), 382 ; Duke *et al.* (1995), 462.

116 Point noté par de Rijk (1986), 207.

117 Voir Frede (1967), 57.

118 Il était également clair dès ce moment, contrairement à ce que croit Crivelli (2012), 247, que ces êtres par rapport auxquels les choses autres sont autres étaient des êtres *relativement à Théétète*, puisqu'il fallait suppléer en 263b7 λέγει et ὡς ἔστιν περὶ σοῦ à partir de 263b4-5 et donc lire Ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ⟨λέγει⟩ ἕτερα τῶν ὄντων ⟨ὡς ἔστιν περὶ σοῦ⟩. Le type de précision qui, selon Crivelli, est donné par l'étranger en 263b11 n'est plausible que si Théétète ou le lecteur n'a pas correctement suppléé περὶ σοῦ (et λέγει) en 263b7.

119 Comme le fait remarquer Frede (1967), 58.

d'après lequel l'étranger garantit, sans redondance par rapport à ce qui précède, que les non-êtres affirmés par un énoncé faux sont réellement et du même coup ne sont pas problématiques et, d'autre part, l'esprit de la correction de Cornarius qui exige d'offrir un complément à ἕτερα afin d'éviter un emploi absolu et syntaxiquement problématique de ce terme. La solution qui nous semble la plus plausible pour arriver à ce résultat consiste à lire Ὄντως δέ γε ὄντα ἕτερα ⟨τῶν ὄντων⟩ περὶ σοῦ ⟨ὡς ἔστιν ὁ ψευδὴς λόγος λέγει⟩, c'est-à-dire à comprendre que même si le *logos* faux énonce des non-êtres comme étant, ou dit des non-êtres qu'ils sont (263b9), « <ce logos faux dit que sont> des choses qui, pourtant, sont réellement, à savoir réellement autres <que les êtres> à propos de toi (263b11)[120] ». Plus simplement, l'idée principale de la réplique est que loin d'être rien, les non-êtres qui sont dits « être » par le *logos* faux « Théétète vole » sont réellement quelque chose au sens où ils sont réellement autres que tout ce qui est relativement à Théétète, « tout ce qui est relativement à Théétète » désignant, dans notre lecture, non pas les formes auxquelles Théétète participe, mais la façon dont les interlocuteurs du *Sophiste* déterminent ce qui répond au nom de « Théétète », en l'occurrence au moins comme dialoguant ou comme étant assis.

(263b11-12) Voyons à présent la dernière phrase de cette séquence épineuse sur la vérité et la fausseté du *logos* avant le récapitulatif que va en proposer l'étranger aux lignes 263c1-d5. « Nous avons en effet dit, d'une certaine façon, qu'il y a à propos de chaque chose, d'une part beaucoup d'être, de l'autre beaucoup de non-être (πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἕκαστον εἶναί που, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα, 263b11-12[121]) » Comme le note Fulcran Teisserenc, cette phrase nous livre « la situation ontologique à laquelle est confronté le discours et qu'il a charge de dire, bien ou mal [...] »[122]. L'interprétation de cette situation ontologique que nous privilégions est que les « êtres » dont il est question désignent les actions accomplies par un agent, tandis que les « non-êtres » dont il est question désignent les actions que ce même agent n'accomplit pas. Par exemple, l'agent désigné par le nom « Théétète » accomplit les actions de dialoguer ou

120 Nous faisons porter ὄντως à la fois sur ὄντα et sur ἕτερα, mais ce n'est pas obligatoire (il peut porter sur l'un des deux seulement). Par parallélisme avec toutes les répliques précédentes, nous pensons qu'il faut rapporter περὶ σοῦ à λέγει et à τῶν ὄντων que nous suppléons, avec ὡς ἔστιν ὁ ψευδὴς λόγος, à partir de 263b4-5 et 263b7. Une partie de la proposition que nous défendons est envisagée comme une possibilité par Frede (1992), 424 n. 9 et est proposée par Robinson dans l'apparat critique de la nouvelle OCT, voir Duke *et al.* (1995), 462. Voir également McDowell (1982), 127 n. 23.

121 Nous traduisons en faisant porter που sur ἔφαμεν, voir Campbell (1867), 176 et Crivelli (2012), 236 n. 49.

122 Teisserenc (2012), 153.

d'être assis, qui sont alors « des êtres à propos de lui », mais n'accomplit pas l'action de voler, qui est donc un « non-être à propos de lui ». Certains commentateurs résistent cependant à cette lecture. Leur résistance se fonde en particulier sur deux arguments.

D'une part, quand le terme qui suit la préposition περί désigne l'agent à propos duquel un énoncé énonce quelque chose, περί est suivi du génitif (*cf.* περὶ σοῦ dans la réplique qui précède immédiatement, 263b11, et dans celle qui suit immédiatement, 263c1). Or, en 263b11-12, περί est suivi de l'accusatif ἕκαστον. Cette différence casuelle pourrait suggérer que l'ἕκαστον à propos duquel il y a beaucoup d'être et de non-être ne désigne pas l'agent d'un énoncé donné et ne peut être, par conséquent, exemplifié par l'agent agissant dans « Théétète vole » et « Théétète est assis », c'est-à-dire par Théétète[123].

D'autre part, il faut noter que 263b11-12 est explicitement présenté (voir ἔφαμεν) comme une référence à un propos tenu antérieurement dans le dialogue. Ce propos antérieur est, plus que probablement, la conclusion de 256e6-7 selon laquelle « [...] eu égard à chacune des formes, l'être est multiple, le non-être <est> une quantité illimitée [ou indéterminée ou infinie] (Περὶ ἕκαστον [...] τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 256e6-7). Or, si ἕκαστον désigne « chaque chose » en 263b11-12, c'est-à-dire, selon notre lecture, l'agent d'un énoncé donné (si l'on veut « chaque agent »), alors l'étranger se cite de manière inexacte, puisque ce n'était pas eu égard ou à propos de chaque chose, mais eu égard ou à propos de chaque forme qu'en 256e6-7 il constatait une certaine quantité d'être et de non-être[124].

Aucune de ces deux objections ne nous semble pourtant décisive. Tout d'abord, le passage à l'accusatif peut simplement s'expliquer par l'absence de λέγει en 263b11-12 qui demande plus volontiers περί et le génitif, là où εἶναι, partant ὄντα et οὐκ ὄντα, demande περί et l'accusatif. Il n'est donc, linguistiquement, nullement exclu que les remarques sur la quantité d'être et de non-être περὶ ἕκαστον aient pour fonction de décrire la situation ontologique à laquelle sont confrontés les énoncés vrais et faux περὶ τινος, par exemple relatifs à Théétète.

Quant au problème de l'inexactitude de la citation, notre réponse est que cette inexactitude n'est, au fond, pas problématique. Si Platon disposait déjà de tous les instruments nécessaires pour expliquer le fonctionnement des énoncés et jugements faux en 256e6-7 ou encore au moment où il clarifie le comportement sémantique de la négation en 257b1-c4, on ne voit pas ce qui aurait pu l'empêcher d'appliquer ces instruments à ces stades antérieurs de

---

123 Sur ce raisonnement, voir McDowell (1982), 125 n. 19 et van Eck (1995), 40 n. 34.

124 Voir Crivelli (2012), 252.

son raisonnement et de régler immédiatement le problème de la fausseté des énoncés et des jugements[125]. Quelque chose s'est donc produit entre 256e6-7 et 263b11-12 qui implique, non pas l'extension du domaine auquel s'applique le constat de 256e6-7 comme on le croit souvent[126], mais la suppression d'une référence aux formes en 263b11-12. D'après notre interprétation, ce « quelque chose » tient dans le passage d'une analyse des conditions de possibilité du *logos dialectique*, selon lesquelles l'entrelacement d'une forme avec le même, l'autre et l'être individue cette forme qui peut ensuite figurer dans une définition ou être elle-même définie, à l'analyse des conditions du *logos doxique*, dans lequel il est affirmé ou nié qu'un agent signifié par un nom accomplit une action signifiée par un verbe. Le changement dans l'*explicandum* éclaire donc le passage d'une quantification sur les formes (περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν) à une quantification sur les agents possibles d'un énoncé ou, peut-être plus généralement, sur les sujets possibles d'un énoncé (περὶ ἕκαστον). Ces sujets possibles, comme d'ailleurs les prédicats qui s'y appliquent, peuvent bien avoir une certaine généralité, la généralité d'un concept non clarifié dialectiquement, mais ils ne sont pas, de prime abord, des formes.

Ce passage d'un *logos* à l'autre a, en outre, une deuxième conséquence importante qui concerne la quantité de non-être que l'on trouve respectivement en 256e6-7 et 263b11-12. Si chaque forme participe de l'autre relativement à un nombre illimité de formes et n'est donc pas un nombre illimité de formes, la relation d'altérité qui intéresse à présent l'étranger ne relie pas chaque agent et un nombre illimité d'actions, mais relie un certain nombre d'actions et toutes les actions attribuées à un agent donné. Seules ces actions autres que toutes celles attribuées à un agent sont des « non-êtres pour lui ». Par exemple, voler, mais pas être assis, est autre que toutes les actions accomplies par Théétète d'après les interlocuteurs du *Sophiste*. Ainsi, voler, mais pas être assis, est un « non-être à propos de Théétète ». La quantité de non-être à propos de chaque chose en 263b11-12 n'est plus *a priori* illimitée (ἄπειρον πλήθει) comme elle l'était à propos de chaque forme en 256e6-7, elle est simplement multiple (πολλά).

4.3 *La généralité des explications fournies par l'étranger*

Pour clôturer cette étude des énoncés vrais et faux, nous voudrions insister sur la généralité de la description offerte par l'étranger, et ce à différents niveaux.

125 Comme le fait remarquer van Eck (1995), 43 n. 41.

126 Voir par exemple Owen (1971), 260 et la critique de son explication par McDowell (1982),124 n. 18.

Tout d'abord, l'étranger a laissé entendre il y a peu (262c2-7) qu'un énoncé (un *logos* formé d'un nom et d'un verbe) fait voir (δηλοῖ) l'action ou l'inaction d'un sujet agissant. Cette remarque suggère que les multiples êtres et non-êtres relatifs à chaque sujet agissant (263b11-12) comportent aussi bien des actions que des inactions, aussi bien des verbes que la négation de ces verbes. Ainsi, non seulement l'action voler, mais également l'inaction non-assis est un non-être à propos de Théétète. Dans cette hypothèse, parmi les non-êtres qu'un énoncé faux affirme comme étant (263b9) figurent, par conséquent, des expressions formées par un verbe et une négation, des inactions. Par exemple, l'énoncé faux « Théétète est non-assis » affirme comme étant un non-être à propos de Théétète, à savoir l'inaction non-assis. Or « Théétète est non-assis » peut être conçu comme la version platonicienne d'un énoncé négatif faux. Par conséquent, dans la mesure où les énoncés négatifs sont analysés par Platon sous la forme « *x* est non-*y* », la description offerte par l'étranger est assez générale pour rendre compte des énoncés négatifs faux[127], contrairement à ce qui est parfois soutenu par les commentateurs[128].

Un autre signe de la volonté qui anime l'étranger de fournir une description générale de la fausseté des énoncés peut être extrait de la réplique qui résume et clôture sa réflexion. À ce niveau (263d1-4), il déclare qu'un énoncé faux est une synthèse de noms et de verbes dans laquelle sont énoncées « des choses autres comme les mêmes et des non-êtres comme étant ([...] θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα [...], 263d1-2) » L'enjeu interprétatif soulevé par cette conclusion consiste à déterminer si la seconde partie qu'elle comporte est censée éclairer la première ou, en termes linguistiques, si καί doit être pris en l'occurrence comme épexégétique[129]. La seconde partie de la conclusion, celle d'après laquelle, dans un énoncé faux, « des non-êtres sont énoncés comme étant », reprend manifestement tout ce qui vient d'être dit sur l'énoncé faux (voir en particulier 263b9). Cependant, dans la première partie de la conclusion, celle d'après laquelle, dans un énoncé faux, « des choses autres sont énoncées comme les mêmes », la notion de « même » réapparaît alors qu'elle n'a pas été une seule fois mentionnée dans l'explication de la fausseté des énoncés[130] (en particulier, elle brille par son absence en 263b7). Cette apparition non préparée

127 Nous sommes en accord sur ce point avec Frede (1967), 52-53 et Crivelli (2012), 258.

128 Par exemple Keyt (1973), 287 et McDowell (1982), 122, 133 n. 35. À la différence de ce qu'il avait fait plus haut dans le dialogue (en 240e1-241a2, voir chapitre 5, *Jugements et énoncés faux*), l'étranger *englobe* ici la fausseté négative et affirmative sous *une seule et même description*, à savoir « dire des non-êtres comme étant à propos de *x* ».

129 En faveur de cette dernière proposition, voir Szaif [1996] (1998), 493 ; Fronterotta (2013), 216.

130 Comme le fait remarquer Crivelli (2012), 248.

par tout ce qui précède de la notion de « même » suggère, nous semble-t-il, que l'étranger, dans la première partie de sa conclusion, ajoute quelque chose qui n'est pas expliqué par la seconde. Mais que peut-il bien vouloir ajouter ? Notre hypothèse est la suivante : pour couvrir tout type d'énoncé faux à propos de Théétète, l'étranger se réfère ici au phénomène de méprise (d'allodoxie) qui conduit à traiter des individus différents (θάτερα), par exemple Théétète et Théodore ou Icare, comme s'ils étaient identiques (ὡς τὰ αὐτά)[131]. On objectera sans doute qu'il n'est jamais question de ce type d'énoncés faux dans tout le raisonnement qui précède[132]. À cela, il convient d'abord de répondre qu'il n'y est pas non plus question du même. Ensuite, on relèvera l'insistance avec laquelle, dans l'intervalle (263c1-12) qui sépare la description de la vérité et de la fausseté des énoncés de la phrase conclusive que nous examinons, l'étranger note que « Théétète vole » porte sur quelque chose et que ce quelque chose est Théétète et personne d'autre (voir spécifiquement 263c7). Il est vrai qu'une telle insistance est sans doute motivée par la volonté d'assurer que « Théétète vole » et « Théétète est assis » portent bien sur le même sujet et que, partant, la fausseté de « Théétète vole » n'est pas soluble dans la vérité d'un énoncé sur un autre sujet que celui que comporte « Théétète est assis »[133]. Cependant, elle révèle peut-être également sa crainte de voir quelqu'un tenter de substituer à Théétète un autre sujet, un Icare ou un Théétète onirique, pour lequel l'action de voler ne serait pas un non-être (pour un Théétète volant en rêve, voir *Théétète* 158a8-b4). Une telle substitution aurait pour effet fâcheux de transformer l'énoncé faux proposé par l'étranger en un énoncé vrai, c'est-à-dire de rendre une fois encore la fausseté impossible. Par conséquent, l'insistance sur le fait que c'est bien le Théétète qui actuellement dialogue (263a9) et personne d'autre que l'on dit voler est peut-être une façon de se prémunir contre les phénomènes de méprise qui pourraient transformer un énoncé faux en un énoncé vrai. Dans ce cas, il y aurait au moins une allusion à ces phénomènes préparant le terrain pour leur explicitation dans la première partie de la conclusion.

Une synthèse de noms et de verbes qui énonce des choses autres comme mêmes ou des non-êtres comme étant : voilà donc « ce qui constitue réellement et véritablement un énoncé faux » (263d4). L'alliance des termes « véritable » (ἀληθῶς) et « énoncé faux » (λόγος ψευδής) rappelle immanquablement un échange qui a eu lieu la veille entre Théétète et Socrate, en *Théétète* 189b12-d4,

---

131 Voir Dixsaut (2000), 284. Une solution similaire, mais qui met en jeu des énoncés définitionnels au sujet des formes, est défendue par Crivelli (2012), 248.

132 Objection présente chez Szaif [1996] (1998), 493-494.

133 D'après une version de l'argument de l'*antilogia* que l'on trouve exposée en *Euthydème* 285d7-286c9. Sur la façon dont la définition du *logos* proposée dans le *Sophiste* permet de neutraliser cet argument et d'autres arguments apparentés, voir Frede (1992), 414-417.

au cours duquel Socrate ironisait sur cet oxymore (« véritablement faux »). En rappelant l'ironie de Socrate ainsi que certaines difficultés rencontrées dans le *Théétète*, cette formule impose un ultime défi à l'explication fournie par l'étranger sur la fausseté des énoncés : est-elle capable de réussir là où le *Théétète* achoppait ? En particulier, l'explication de l'étranger permet-elle de rendre compte de la fausseté des énoncés arithmétiques purs, comme « 5+7=11 » (*Théétète* 195e1-196b4) ? Il nous semble que oui, et selon deux modalités distinctes.

La première suppose d'admettre différents points. Il faut tout d'abord supposer, comme nous l'avons fait antérieurement[134], que les résultats de l'étranger sur les énoncés composés d'un nom et d'un verbe entendus au sens strict sont transposables à tout énoncé simple composé d'un sujet et d'un prédicat. Ensuite, il faut reconnaître, là aussi en accord avec nos propos précédents[135], que même si les formes ne constituent pas, du moins pas avant un travail définitoire spécifique, le sens immédiatement disponible de ces prédicats ou de ces sujets, ceux-ci peuvent présenter un certain degré de généralité. Enfin, il faut admettre que ces sujets et prédicats présentant un degré de généralité peuvent, sans être pleinement déterminés dialectiquement, c'est-à-dire définis par un questionnement méthodique et cohérent, être relativement déterminés, non seulement par l'expérience, la culture et le langage comme nous l'avons soutenu jusqu'ici, mais également par telle ou telle science particulière. Cela étant admis, la fausseté de « 5+7 = 11 » s'explique aisément : quand nous disons erronément que « 5+7 = 11 », nous affirmons comme étant un non-être à propos de 5+7, en l'occurrence le prédicat « 11 ». Le prédicat « 11 » est un non-être à propos de 5+7, car il est autre que tous les prédicats attribuables à 5+7 selon les lois de l'arithmétique et non selon celles de la dialectique. Pour réaliser correctement la somme de 5 et 7, il n'y a nullement besoin de supposer que 12 soit une forme à laquelle participe la somme de 5 et 7, ni que celui qui procède à cette opération ait préalablement défini dialectiquement les nombres ou l'addition arithmétique, il suffit de connaître l'arithmétique élémentaire et de constater que 11 est différent de ce qui est attribuable à cette somme.

La seconde explication n'est disponible, semble-t-il, qu'à partir du moment où l'on accepte que la première partie de la conclusion de l'étranger fait référence aux phénomènes de méprise. Dans ce cas, il est possible de soutenir que l'étranger conçoit « 5+7=11 » comme une méprise où deux choses autres (la somme de 5 et 7, à savoir 12, d'une part et 11, de l'autre) sont énoncées comme les mêmes (5 + 7 ou 12 = 11).

134 Voir ci-dessus *La définition du logos*.
135 Voir ci-dessus *La définition du logos*.

Que l'on adopte une explication ou l'autre, les propos de l'étranger présentent une généralité suffisante pour s'accommoder du défi lancé par Socrate dans le *Théétète*[136]. En outre, on notera que les deux solutions réussissent en adoptant précisément le programme préconisé par Socrate en *Théétète* 200c7-d2 qui requérait d'examiner la science avant l'opinion fausse, à condition du moins d'entendre ici « science » au sens strict de la science dialectique (Socrate lui-même, en *République* VII, 533c7-d6, fait allusion à ce sens strict du terme « science »).

En effet, d'une part, l'ultime objection de Socrate, exposée en *Théétète* 199c7-d8, contre l'explication de la fausseté de « 5+7 = 11 » en termes de méprise perd de sa force quand la nature de la dialectique est clarifiée. La fausseté et l'ignorance ne pourront jamais provenir du savoir au sens strict, car le savoir dialectique ne consiste pas à juger ou à énoncer vraiment ou faussement, mais à définir de façon cohérente les termes impliqués dans ces jugements et dans ces énoncés[137]. D'autre part, si l'on a pu montrer qu'il est possible, malgré l'argument offert par Socrate dans le *Théétète* (188d3-189b6), d'énoncer ou de juger le non-être, c'est bien seulement après avoir examiné les conditions de possibilité de la science dialectique. Dans le chapitre précédent, nous avons vu en effet que la preuve du mélange partiel entre les genres duquel naît le *logos* dialectique est inséparable d'une clarification du sens de la négation et du non-être comme altérité. Or c'est cette clarification du sens du non-être comme altérité qui permet, quand le non-être ainsi conçu est transféré aux prédicats ou aux verbes contenus dans des énoncés, de rendre compte de la fausseté de ces énoncés, ainsi d'ailleurs que de la fausseté des opinions ou jugements, comme nous allons le montrer à présent.

5 La fausseté des opinions et des apparences

La stratégie adoptée par l'étranger pour démontrer que les opinions et les apparences peuvent être fausses est d'une grande simplicité et d'une grande élégance formelle. Le principe argumentatif est le suivant : si un phénomène x est possible pour une entité y donnée, alors ce phénomène x est également

136 Pour un avis exactement contraire, voir Rudebusch (1990).

137 Peut-être objectera-t-on qu'une erreur de calcul peut toujours se produire malgré la possession d'une science non pas dialectique, mais arithmétique. À cela, il convient de répondre que, pour Platon, il n'y a probablement pas plus de mauvais arithméticien que de mauvais médecin : qui se trompe dans un compte ou soigne mal n'agit tout simplement pas, au moment où il se trompe dans son compte ou soigne mal, en tant qu'arithméticien ou médecin (*République* I, 340d1-341a4 avec 342b3-6).

possible pour toute entité *z* qui présente une structure similaire à *y*. Comme la fausseté est possible pour un énoncé (un *logos*), si l'on parvient à montrer que l'opinion ou le jugement (la *doxa*) et l'apparence (la *phantasia*) présentent une structure similaire à un énoncé, alors, en vertu du principe que l'on vient d'exposer, la fausseté dans l'opinion et l'apparence est possible.

Pour parvenir à ce résultat, l'étranger va fournir une série de définitions « abrégées », c'est-à-dire qui ne sont pas pleinement élaborées dialectiquement, mais qui permettent à la recherche de se poursuivre[138]. En écho à d'autres passages fameux des dialogues (*Théétète*, 189e4-190a8 ; *Philèbe* 38e1-5), la pensée (διάνοια) est conçue comme « un dialogue (διάλογος) intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même » (263e3-5)[139]. L'« énoncé » (λόγος), quant à lui, est « le courant qui émane de la pensée et sort par la bouche en émission vocale » (263e7-8)[140], comportant « affirmation et négation » (φάσις τε καὶ ἀπόφασις) (263e10-13). Or l'opinion ou le jugement (δόξα[141]) n'est rien d'autre que cette affirmation ou cette négation, mais faite en silence dans l'âme et conformément à la pensée (264a1-2). Enfin, l'apparence (φαντασία) est une opinion qui se présente, non par elle-même, mais par l'intermédiaire de la sensation (264a4-6).

Cette série de définitions offre le résultat espéré. Comme la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même s'achevant (ἀποτελεύτησις, 264b1) dans une opinion, qu'une opinion comporte une affirmation et une négation comme un énoncé, et qu'une apparence est un mélange d'opinion et de sensation, la pensée, l'opinion et l'apparence présentent une structure similaire aux énoncés. Or les énoncés peuvent être faux. Donc la pensée, les opinions et les apparences peuvent l'être également (264a8-b4). Conclusion à laquelle Théétète donne finalement son assentiment (264b5).

Une série de points importants pour l'intelligibilité générale de notre interprétation peuvent être extraits de ces différentes définitions et de la conclusion à laquelle elles permettent d'aboutir.

Tout d'abord, l'étranger considère que la pensée elle-même, et pas seulement l'opinion et l'apparence, peut être fausse (voir 263d6-8 et 264a8-b4). On

138 Voir ci-dessus *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique* et chapitre 2, *La division des techniques*.

139 Traduction Diès [1923] (1955), 383.

140 Traduction Diès [1923] (1955), 383 modifiée : ἐκείνης en 263e7 ne renvoie sans doute pas à τῆς ψυχῆς en 263e4 (comme le croit par exemple Mouze (2020), 58 n. 12), mais au nom féminin qui précède immédiatement : διάνοια (263e5), voir *Théétète* 206d1-2 ; Teisserenc (2012), 159 n. 1.

141 Pour rappel (voir n. 50), nous considérons que le jugement et l'opinion sont les faces logiques et psychologiques d'un même acte. Sur cette question, voir Dixsaut (2000), 58.

pourrait trouver cette conclusion surprenante dans la mesure où la pensée, d'après les définitions abrégées fournies par l'étranger, présente moins une similarité structurelle avec un énoncé, un λόγος, qu'une identité structurelle avec un dialogue, un διάλογος. L'étranger joue-t-il sur les mots ? Nous ne le pensons pas, car si un dialogue comporte des questions, il est bien sûr également constitué de réponses dans lesquelles quelque chose est affirmé ou nié, c'est-à-dire énoncé. En *Théétète* 190a1-2, il est dit que l'âme « s'adresse à elle-même les questions et les réponses, *passant de l'affirmation à la négation* » ([...] αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, **καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα**)[142]. Quand le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même qu'est la pensée cesse de reprendre interrogativement une réponse que l'âme s'est faite, quand ce dialogue « s'achève » (ἀποτελεύτησις, 264b1), il se transforme en une opinion qui peut être vraie ou fausse. À ce titre, c'est-à-dire en isolant les différentes étapes affirmatives et négatives qu'elle comporte, la pensée peut être fausse[143]. D'ailleurs, rien n'indique que le dialogue de l'âme avec elle-même dont il est ici question soit méthodiquement conduit en divisions successives. Si le dialogue de l'âme avec elle-même est bien une condition nécessaire du philosopher, ce n'en est pas une condition suffisante. Platon ménage certainement une place pour une pensée infra-philosophique pouvant être vraie ou fausse dans le sens qui vient d'être indiqué. Pour que la pensée se mue en dialectique, il faut encore que le dialogue de l'âme avec elle-même soit méthodiquement conduit selon les règles naturelles de la division et que cette conduite méthodique apporte cohérence et vérité au processus de la pensée ainsi qu'à son produit, la définition de l'objet de l'enquête dialectique. Après tout, si Platon écrit ici que la pensée peut être fausse, il n'affirme nullement que le *noûs* lui-même pourrait l'être[144].

Ensuite, deux choix interprétatifs effectués au cours des sections précédentes se voient justifiés par les définitions de l'énoncé et de l'opinion que l'on trouve à ce niveau du texte.

Premièrement, on notera que la similarité structurelle entre énoncé (λόγος) et opinion (δόξα) n'est pas fondée sur la présence d'un nom et d'un verbe dans les opinions, mais, plus généralement, sur la présence d'une affirmation ou d'une négation dans tout énoncé et dans toute opinion. Cette absence de référence aux verbes et aux noms à ce niveau pourrait suggérer que Platon est prêt à adopter un point de vue plus général que celui qu'il avait adopté jusqu'ici. Dans cette hypothèse, il serait prêt à étendre les résultats obtenus à propos de

142 Traduction Diès (1924), 229.

143 Comparer Notomi (1999), 260-261.

144 Sur ce dernier point, voir Delcomminette (2000), 135-136 n. 117.

la fausseté d'un énoncé composé d'un nom et d'un verbe désignant un agent et une action conçus au sens strict à toute opinion et tout énoncé comportant, d'une part, un composant à propos duquel quelque chose est affirmé ou nié et, d'autre part, ce quelque chose même qui est affirmé ou nié silencieusement ou vocalement. Si c'est exact, Platon concéderait finalement qu'un locuteur déclarant, par exemple, « Σωκράτης μὴ μέγας » (« Socrate est non-grand ») énonce bien quelque chose, en dépit du fait que cet énoncé ne comporte pas d'action au sens strict (« non-grand » n'est pas une action au sens strict, mais est bien affirmé de Socrate). Alternativement, il est également possible que l'étranger, malgré les exemples qu'il fournit, donnait d'emblée un sens large aux indicateurs vocaux et aux choses que ces indicateurs désignent, les rapprochant par là d'un sujet et d'un prédicat qualifiant ce sujet[145].

Deuxièmement, s'il est parfaitement vrai que le mouvement de l'argumentation va du domaine du *logos* à celui de la *doxa*, de la fausseté des énoncés à celle des opinions plutôt que l'inverse, il est cependant vraisemblable que, d'un point de vue génétique, l'affirmation ou la négation silencieuse dans l'âme précède le plus souvent son extériorisation vocale dans un énoncé. En tout cas, en *Philèbe* 38c2-e5, c'est à partir de la formation de l'opinion que se conçoit l'énonciation plutôt que l'inverse[146]. D'après ce point de vue génétique, le *logos* est l'expression vocale d'une *doxa* silencieuse : pour faire court, c'est un *logos doxique*. Ce point peut d'ailleurs appuyer le précédent : si toute opinion ou tout jugement doit pouvoir être exprimé vocalement dans un énoncé, alors, comme il existe très vraisemblablement des jugements qui ne concernent pas des actions (par exemple, « 5 + 7 = 11 » ou « Socrate est non-grand »), il est probable qu'il y ait des énoncés qui ne comportent pas de verbe ni ne concernent une action ou du moins que le terme « action » ait un sens assez large pour permettre aux énoncés d'exprimer tout type de jugement ou d'opinion. En tous les cas, l'étiquette « *logos* doxique » choisie pour contraster l'énoncé et la définition se voit justifiée non seulement par l'existence d'un lien structurel entre le *logos* et la *doxa*, à savoir la présence d'une affirmation ou d'une négation dans les énoncés et les opinions, mais également par la priorité génétique de la *doxa* sur le *logos*.

Examinons également de plus près la notion de φαντασία. Celle-ci désigne une opinion ou un jugement qui se présente par l'intermédiaire d'une sensation (δι' αἰσθήσεως). Comme l'imagination est une faculté qui s'active uniquement quand l'objet d'une sensation est absent (voir *Philèbe* 39b3-c3),

145 Sur cette alternative, voir ci-dessus *La définition du* logos.

146 Point bien mis en évidence par Stenzel [1931] (1940), 115.

il semble inopportun de traduire φαντασία par « imagination »[147]. Le substantif φαντασία est dérivé par Platon du verbe φαίνεται (*cf.* 264b1 avec 264a6) qui signifie « il apparaît ». La traduction la plus naturelle de φαντασία est donc « apparence »[148]. La notion d'apparence (φαντασία) ne doit pas être confondue avec celle de phantasme (φάντασμα). Alors que la seconde désigne un type d'image, la première désigne un type d'opinion ou de jugement dont le sujet est empirique et qui, comme toute opinion et tout jugement, peut être vrai ou faux[149]. Par exemple, dans le cadre doublement fictif du *Philèbe* (38c5-d11), le jugement empirique (ou perceptif) « ceci, sous cet arbre, est un homme » est une apparence vraie, tandis que, dans le même contexte, le jugement empirique « ceci, sous cet arbre, est une statue » est une apparence fausse. Par contraste, un phantasme est un type d'image qui, comme toute image dans le *Sophiste*, suscite l'illusion qu'il est le modèle qu'il représente. À ce titre, un phantasme est toujours faux[150].

Enfin, ce dernier élargissement des résultats sur la fausseté des énoncés et des jugements aux apparences peut paraître troublant de prime abord. En effet, nous savons que le sophiste produit des images *verbales* (des εἴδωλα λεγόμενα, voir 234c5-6) fausses qui se font passer pour vraies. Ses victimes, d'autre part, *jugent* que ces images verbales fausses sont vraies. Par conséquent, il semble que jugements et énoncés, *doxai* et *logoi* faux suffisent pour rendre compte de l'activité du sophiste et de ses effets. Pourquoi, dès lors, s'embarrasser à transférer ces résultats à la notion d'apparence, de jugement se présentant par l'intermédiaire d'une sensation ?

Pour le comprendre, il faut réaliser que le danger posé par les images verbales du sophiste ne provient pas seulement du fait qu'elles se font passer pour vraies, mais surtout du fait que la vérité présumée de ces images implique que

---

147 Comme y insiste à juste titre Cornford (1935), 319-320. Parmi les traducteurs francophones, Diès [1923] (1955), 384 traduit par « imagination », Robin (1950), 331 propose entre guillemets « représentation imaginative » et Cordero (1993), 198 « illusion ». Cette dernière traduction n'est pas meilleure que les deux premières : la *phantasia*, comme d'ailleurs la *doxa* ou le *logos*, est *parfois* (ἐνίοτε, 264b4) fausse, elle n'est pas tout le temps illusoire. Par ailleurs, il ne nous semble pas que le texte offre une base suffisante pour interpréter la *phantasia* à partir de la notion kantienne d'imagination productrice comme le propose Teisserenc (2012), 162 n. 1.

148 Voir par exemple les traductions de White (1993), 60 ; Centrone (2008), 231 ; Ledesma (2009), 222 ; Crivelli (2012), 260. La traduction de *phantasia* par « représentation » (adoptée par Mouze (2019), 187-188) est bonne, mais ne conserve pas le lien étymologique, sur lequel Platon insiste, avec le verbe φαίνεται (« il apparaît »).

149 Voir Movia (1991), 459-460 ; Notomi (1999), 252 ; Crivelli (2012), 260.

150 Pour une explication détaillée de la façon dont les copies et les phantasmes sont faux, voir ci-dessus *La nouvelle tâche à venir* et chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes*.

ceux qui y sont exposés adhèrent à leurs contenus doxiques. Par exemple, si un sophiste présente la justice comme l'intérêt du plus fort (voir la définition de la justice proposée par Thrasymaque en *République* I, 338c1-2) et que cette image fausse de la justice parvient à se faire passer pour vraie auprès d'un auditoire, alors les membres de cet auditoire adoptent du même coup l'opinion selon laquelle la justice est l'intérêt du plus fort, puisqu'ils ont été persuadés de la vérité de cette opinion. Jugeant de cette façon, ils se mettent à concevoir leur expérience de cette façon et à déterminer tout ce qui leur apparaît, tous les comportements qu'ils observent à la lumière de cette opinion sur la justice. Or ce processus de transformation des apparences peut se répéter pour n'importe quel prédicat à valeur morale, esthétique ou scientifique, puisque le domaine de compétence du sophiste est prétendument universel (232b11-e5). Ultimement, la véritable menace posée par le sophiste est donc moins de se faire passer pour un savant que de *transformer la vision du monde de ceux qui l'écoutent et qui sont dupes de ses images*. Sous l'emprise des sophistes, le monde commence à apparaître de manière, pour ainsi dire, sophistique. En ce sens, le sophiste est bien le maître des apparences que l'étranger décrivait avant de basculer dans le paradigme de la mimétique (233c10-11[151]). Mais, en parvenant à garantir la possibilité de l'apparence fausse, l'étranger rend possible la sophistique dans sa dimension la plus radicale, celle qui interfère le plus profondément et erronément avec notre expérience. Cette possibilité inhérente à la sophistique de contaminer les apparences confirme d'ailleurs un point essentiel de ce chapitre : le sens des prédicats que nous mobilisons pour déterminer le monde qui nous apparaît dépend de l'éducation, de la culture et du langage que nous recevons ; or éducation, langage et culture ne sont pas toujours le fruit d'un travail dialectique, mais peuvent malheureusement être emprunts de, sinon entièrement corrompus par la sophistique. C'est bien pourquoi retirer l'éducation aux sophistes pour la donner aux philosophes est un enjeu aussi important pour Platon, dans la *République* bien sûr et avant tout, mais aussi dans le *Sophiste* (*cf.* 234b5-e7[152]).

6 Conclusion

Pour conclure et afin de préparer au mieux l'assaut final sur le sophiste, il convient de retracer rétrospectivement les grandes lignes argumentatives qui constituent le cœur du dialogue.

---

151 Sur l'ambiguïté de l'expression δοξαστική ἐπιστήμη, voir chapitre 4, *De l'antilogique à l'apparence de science*.

152 Et chapitre 4, *Le basculement vers la mimétique*.

Le sophiste prétend être capable de contredire sur tous les sujets. Pourtant, il est impossible pour un homme de tout savoir. Il y a donc au moins un cas où le sophiste débat sans savoir de quoi il parle. Par conséquent, le principe de son art et de son succès ne peut être la connaissance des sujets dont il débat, mais seulement une apparence de connaissance. L'apparence cependant, en tant qu'elle est un type de jugement, est certes parfois fausse, mais elle peut également être vraie. Qui plus est, en faisant du sophiste le possesseur d'une apparence de science, on risque de se voir rétorquer que le sophiste, pour apparaître savant, doit bien posséder une science de l'apparence. L'étranger opère donc un basculement de paradigme : de l'acquisition, il passe à la production. D'éristique avide de gain, le sophiste devient un producteur d'images et particulièrement de phantasmes verbaux. Or le concept d'image est fondamentalement relié à la notion de fausseté : chaque image suscite l'opinion perceptive fausse qu'elle est le modèle qu'elle imite. Les phantasmes verbaux du sophiste sont donc non seulement des énoncés faux, mais encore des images d'énoncés vrais qui se font passer, auprès de leurs victimes, pour des énoncés vrais. En outre, nous venons de voir que ces phantasmes transforment finalement l'expérience même de ceux qui y sont exposés en affectant durablement la façon dont ils déterminent ce qui leur apparaît. Si l'activité du sophiste implique la possibilité de dire le faux, l'efficacité de cette activité, quant à elle, présuppose donc que les auditeurs des sophistes puissent juger faussement que leurs énoncés sont vrais et, plus généralement, puissent juger faussement au sujet de leur propre expérience. Or dire le faux et juger faussement revient à dire et juger le non-être ou encore à dire et juger ce qui n'est pas. La capture du sophiste comme producteur de phantasmes verbaux requiert donc une explication de la façon dont il est possible de dire le non-être. Tel est l'objectif du cœur du *Sophiste*.

Pour y parvenir, l'étranger commence par creuser la conception parménidienne du non-être comme contraire de l'être, comme rien. Une telle conception est éminemment problématique à la fois pour les interlocuteurs du dialogue et pour Parménide lui-même. Pour les interlocuteurs du dialogue, une telle conception est problématique parce qu'elle aboutit à concevoir le non-être comme inexprimable, inénonçable, et inexplicable, ce qui rend du même coup impossible de dire ou de penser le non-être, de dire ou de penser faussement, donc de capturer le sophiste comme producteur de phantasmes. Mais ce même résultat est tout aussi problématique pour Parménide lui-même dans la mesure où cette conception ne peut être énoncée sans être immédiatement contredite : dire du non-être qu'il est inexprimable revient déjà à l'exprimer. Dans un second temps, l'étranger montre que la situation n'est pas meilleure pour ceux qui conçoivent mythiquement l'être comme le tout. Le pluralisme soit aboutit à reconnaître l'être comme une entité supplémentaire et indépendante du tout, ce qui sera finalement la position de

l'étranger, soit se résorbe en un monisme détruisant la possibilité même d'avoir des noms signifiants. Le matérialisme comme l'idéalisme radical ont une vision trop courte de l'être : le premier doit faire place à de l'incorporel et à la stabilité, le second au changement.

Pour résoudre toutes ces difficultés, l'étranger rompt avec les identifications implicites ou explicites de ses prédécesseurs entre, d'une part, le non-être et le rien et, de l'autre, l'être et le tout. Être et non-être ne sont pas tout et rien, ils sont des genres parmi la multiplicité des genres que peut poser l'intelligence du dialecticien. C'est seulement grâce à cette transformation que les interdits de l'ontologie parménidienne peuvent être dépassés. En effet, l'être, comme n'importe quel genre disposant de sa propre nature, est autre que tous les autres genres. À ce titre, il n'est pas ces genres et participe donc au non-être. En outre, comme la négation ne signifie pas le contraire, mais l'altérité, le non-être ne désigne pas une contradiction inexprimable avec l'être, mais l'altérité par rapport à l'être de telle ou telle détermination. Mieux, le non-être *est* l'altérité par rapport à l'être de telle ou telle détermination. Toutefois, d'après cette solution, l'être, en tant qu'il est autre que les autres et l'autre, en tant qu'il est autre qu'être tel ou tel, se mélangent l'un à l'autre tout en pénétrant tous les genres. Par conséquent, cette solution présuppose fondamentalement le principe d'un mélange des genres les uns avec les autres. En vue d'établir la validité de cette supposition, l'étranger, sous le prétexte de l'interdiction de la prédication ordinaire par les tard-venus, examine si l'un et le multiple peuvent communiquer dans les mélanges. L'impossibilité de tout mélange est encore une thèse auto-réfutative, tandis que le mélange de tout avec tout selon tous les rapports abolit les contraires : la possibilité du mélange partiel est donc établie. Ce principe est ensuite successivement appliqué aux domaines des lettres et des sons, ce qui permet de démontrer la nécessité de recourir à une science pour déterminer quels éléments d'un domaine consentent à se mélanger. Par induction, le même constat est tiré pour le mélange partiel dans le domaine des genres où cette science s'appelle la dialectique. Ainsi, le mélange des genres conditionne non seulement le dépassement de l'ontologie parménidienne, mais également la philosophie elle-même ou du moins une de ses modalités, à savoir la possibilité de donner le *logos* dialectique de quelque chose d'indéterminé en remplaçant son nom par un entrelacement d'idées qui l'isole de toutes les formes avec lesquelles cette chose présente une certaine ressemblance. Mais après avoir découvert le philosophe et renversé Parménide, encore faut-il assurer la possibilité des énoncés et jugements faux que présuppose la production sophistique de phantasmes verbaux.

Pour ce faire, l'étranger utilise sa définition du non-être comme altérité et l'applique aux énoncés. Il montre que le genre des énoncés, à la différence de celui des définitions dialectiques, peut être divisé par le couple être/non-être,

qu'il y a donc des énoncés vrais et d'autres qui sont faux. Plus précisément, le point par lequel le non-être s'entrelace à un énoncé est le verbe contenu dans cet énoncé : l'action signifiée par ce verbe n'est pas relativement à l'agent de l'énoncé au sens où elle est autre que toutes les actions que cet agent accomplit, c'est-à-dire, non pas autre que toutes les formes auxquelles cet agent participe, mais autre que toutes les déterminations appliquées à cet agent par celui qui prononce cet énoncé ou du moins par ceux qui sont à même d'en évaluer la vérité. Finalement, les résultats obtenus par l'étranger sur la vérifonctionnalité des énoncés sont transférés aux jugements perceptifs et non-perceptifs en vertu de la similarité structurelle du jugement et de l'énoncé qui contiennent, chacun, soit une affirmation soit une négation, ce qui signifie, très généralement, qu'ils concernent un sujet relativement auquel quelque chose est affirmé ou nié.

À la fin de la coque du *Sophiste*, les sophistes étaient accusés, par l'étranger et par Théétète, de produire des phantasmes verbaux dont la spécificité est d'être tenus pour vrais par leurs victimes et de transformer la façon dont la réalité même leur apparaît. En réussissant à démontrer, dans le cœur du *Sophiste*, que les apparences, les énoncés et les jugements faux sont possibles, l'étranger est donc parvenu à établir le fondement à la fois de l'activité sophistique et des effets que cette activité provoque sur ses victimes. C'est sur cette franche réussite que s'achève la partie constructive du cœur du *Sophiste*.

CHAPITRE 9

La capture du sophiste

Ayant assuré la possibilité de l'activité sophistique en démontrant la possibilité des énoncés, des apparences et des jugements faux, l'étranger peut à présent retourner sans scrupule à la division de la mimétique, et ce afin d'isoler le sophiste de tous les autres imitateurs. C'est à cette ultime application de la méthode de division, à la « coque extérieure » du *Sophiste* selon l'articulation du dialogue que nous avons suivie jusqu'ici, qu'est consacré le dernier chapitre de ce livre. Il s'agira de déceler la logique à l'œuvre derrière chacune des coupures ou divisions effectuées par l'étranger et de les relier à l'architecture générale du dialogue. Mais avant de se plonger dans le détail de ces divisions (265a10-268c4), il convient d'être attentif aux remarques de transitions proposées par l'étranger (264b11-265a9) dans la mesure où elles recèlent, elles aussi, de précieuses informations sur certaines notions capitales pour le sens général du *Sophiste*.

1 Transition, ou : de l'utilité d'avoir une bonne mémoire pour philosopher

L'étranger commence par en appeler au courage de Théétète (264b11). Cet appel n'est pas seulement un encouragement formel et désincarné, mais il fait écho (τοίνυν, 264b11) à la célérité avec laquelle l'étranger vient d'opérer la transition entre, d'une part, l'établissement des conditions de possibilité du *logos* dialectique et, de l'autre, la démonstration de la possibilité de la fausseté du *logos* doxique et des phénomènes cognitifs qui lui sont apparentés. La définition du non-être comme altérité découverte pendant le coup de force de l'étranger permettait de mettre en évidence et de comprendre, plus aisément que Théétète ne le craignait (261a5-b3), la nature du lien entre le *logos* et le non-être[1]. De même, il est à espérer que l'ultime définition du sophiste ne présente plus d'obstacles semblables à ceux qui se sont élevés précédemment sur notre route. Et cet espoir fonde à son tour le courage dont Théétète doit se munir d'après l'étranger. Le courage, comme d'ailleurs l'audace (258b10), semblent être tenus pour des vertus indispensables à l'éducation dialectique. On peut supposer qu'en miroir, les sophistes n'insistent pas sur ces vertus et

1 Voir chapitre 8 ci-dessus.

© NICOLAS ZAKS, 2023 | DOI:10.1163/9789004533080_011

qu'elles ne constituent pas les fondements de l'« éducation » qu'ils se targuent de fournir. Chez eux, tout se donne non pas aux courageux et aux audacieux, mais seulement à ceux qui ont les moyens de les rémunérer. C'est en tout cas un trait saillant des cinq premières définitions, dans lesquelles l'argent et la transaction financière jouent systématiquement un rôle[2].

En plus du courage et de l'audace, il existe une autre qualité philosophique incontournable : la mémoire, l'anamnèse. En l'occurrence, le dialecticien doit faire appel à sa mémoire afin de se ressouvenir des développements antérieurs de la discussion. Il s'agit d'abord de se ressouvenir des divisions dialectiques déjà effectuées (264c1-2), à commencer par celle de la production d'images en productions de copies et de phantasmes (264c4-6). Il faut ensuite se souvenir des difficultés rencontrées : la première était relative à l'étape thétique de la division, c'est-à-dire à la possibilité de déterminer si le sophiste est un producteur de copies ou de phantasmes (264c7-9 ; *cf.* 235d2-3, 236c9-10), la seconde aux notions d'images, de copies et de phantasmes elles-mêmes dont la disponibilité est conditionnée par l'existence de la fausseté (264c10-d3 ; *cf.* 260c6-10, 260d8-e3). Plus loin dans ce chapitre[3], nous montrerons que la première de ces difficultés cesse d'en être une quand la seconde est résolue. En attendant, l'étranger semble clairement considérer la seconde difficulté comme résolue[4] : puisqu'il est possible d'énoncer et de juger faussement, « des imitations des êtres » (μιμήματα τῶν ὄντων) ainsi qu'un « art de la tromperie » (τέχνη ἀπατητική) deviennent possibles (264d4-7). Cette courte séquence mérite un temps d'arrêt, car elle contient de nombreux indices sur la place des images dans le *Sophiste*.

On remarquera tout d'abord que toute « imitation des êtres », tout type d'image, y compris les copies (voir εἰκών, 264c12), est associé à l'art de la tromperie et à la fausseté. Dans les chapitres précédents de cet ouvrage, nous avons supposé que le lien intrinsèque entre l'image et la fausseté correspond à l'« illusion mimétique » suscitée par toute image, c'est-à-dire l'apparence fausse selon laquelle une image est le modèle qu'elle imite[5]. Comme tout le concept d'image, partant celui de copie, semble caractérisé par la fausseté de cette illusion mimétique, il est difficile de faire des *logoi* dialectiques des copies de

2 Voir 223a5, pour la première définition et 225d1-2, 225e1-5 pour la cinquième. Quant aux deuxième, troisième et quatrième définitions, elles dérivent toutes de l'échange commercial, *cf.* 223c10.

3 Voir ci-dessous *La production de copies et de phantasmes*.

4 En accord avec Campbell (1867), 181.

5 Voir chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes* et chapitre 8, *La nouvelle tâche à venir*.

l'intelligible[6]. En particulier, il ne semble nullement nécessaire de considérer que ces *logoi* dialectiques doivent refléter, correctement s'ils sont des copies et incorrectement s'ils sont des phantasmes, une réalité intelligible complexe qui leur préexiste. Bien entendu, il est indéniable que l'être de l'idée, de la forme elle-même n'est pas le produit du dialecticien qui ne fait que la poser (*cf.* par exemple l'usage de τίθεσθαι en *République* X, 596a5-9 et d'ὑποθέμενος en *Phédon*, 100b1-7, mais aussi de τιθείς dans le *Sophiste* 250b8-9), mais rien n'empêche pourtant de considérer que le *logos* de cette idée, c'est-à-dire le déploiement temporel de son essence, soit produit et constitué par le dialecticien sans se fonder sur un modèle préexistant. Une considération extérieure au *Sophiste* peut venir appuyer et éclairer cette suggestion interprétative de prime abord surprenante. Dans le *Phédon*, Socrate explique clairement que les idées, les formes sont incomposées (ἀσύνθετα, *Phédon* 78c6-7). Ce constat, que l'on estime parfois difficile à accorder avec l'ontologie proposée dans le *Sophiste*, est au contraire parfaitement consonnant avec la communauté des formes dès que l'on fait découler la constitution de l'essence d'une idée de l'activité dialectique elle-même. Par exemple, si l'idée du pêcheur à la ligne, du sophiste ou du non-être sont incomposées en elles-mêmes, leur déploiement dialectique, leur *logos* respectif est pour nous nécessairement constitué par le mélange d'autres formes. Dans ce cas, un *logos* dialectique n'est pas une image reflétant la complexité préalable du monde des formes, mais la constitution temporelle d'une idée incomposée en elle-même[7]. En tous les cas, la thèse selon laquelle les *logoi* dialectiques ne sont pas des images de l'intelligible s'accorde particulièrement bien avec la caractérisation de la dialectique que l'on trouve dans la *République* d'après laquelle cette science procède sans image (*République* VI, 510b7-8).

Peut-être objectera-t-on que ces réflexions ne permettent pas de rendre compte du statut des dialogues platoniciens eux-mêmes. Ne sont-ils pas, eux aussi, des imitations de conversations philosophiques (fictives ou réelles, peu importe ici) ? Si oui, ne sont-ils pas, eux aussi, intrinsèquement trompeurs ? Si l'on se fie à la façon dont les images sont envisagées dans le *Sophiste*, la réponse à cette dernière question semble bien être positive. Cependant, on peut suspecter la possibilité d'un usage positif de certaines images. À l'instar

6 Comme tendent à le faire Notomi (1999), 155 ; Teisserenc (2012), 48 et Mouze (2020), 153-155.

7 Notons toutefois que le déploiement dialectique d'une forme n'altère pas son unité ni ne la rend divisible ou altérable, puisque l'entrelacement de formes qui reprend les résultats de la méthode de division est censé être équivalent à l'idée simple et unique qui devait être définie, voir ci-dessous *Récapitulatif.* À ce titre, l'entrelacement d'idées clôturant l'application de la méthode de division semble être lui-même considéré comme *une* idée, *une* forme indivisible et inaltérable.

des géomètres qui tracent des figures afin de raisonner non sur ces dessins sensibles eux-mêmes, mais sur les figures géométriques intelligibles auxquelles ces dessins peuvent leur permettre d'accéder[8], il est possible que le dialogue mimétique platonicien soit construit de telle sorte qu'il conduise *in fine* à son propre dépassement vers la question philosophique même qu'il met en mouvement. La tradition interprétative suscitée par les dialogues depuis plus de deux mille ans ne manque pas de confirmer cette impression. Mais quel type d'image doit être le dialogue platonicien pour susciter ce dépassement ? Pour annuler le mécanisme de l'illusion mimétique et permettre au spectateur d'accéder au modèle imité, il paraît clair que l'image mimétique doit respecter les caractéristiques de son modèle plutôt que les tronquer pour apparaître ressemblante et belle, c'est-à-dire qu'elle doit véritablement ressembler à son modèle et non pas seulement apparaître lui ressembler. En un mot, si le dialogue platonicien doit permettre d'accéder au modèle qu'il imite, à la question philosophique débattue, alors il doit être une copie plutôt qu'un phantasme. En ce sens et en ce sens seulement, le philosophe écrivant des dialogues peut être qualifié de « producteurs de copies »[9]. Encore une fois cependant, pour les raisons fournies dans le paragraphe précédent, il ne nous semble pas que les *logoi* des idées produits par l'étranger, puis reconstruits et intériorisés par l'interprète du dialogue, soient eux-mêmes des copies de l'intelligible.

Que l'on accepte ou non cette façon d'accorder les réflexions de l'étranger sur l'image avec la propre pratique mimétique de Platon, il n'en reste pas moins que la façon dont l'étranger fait directement dépendre la disponibilité des images, des « imitations des êtres », de la possibilité de juger faussement et d'énoncer quelque chose de faux (264d4-7), suggère que le problème qui l'a occupé pendant le dialogue est moins celui de la fausseté ontologique d'une image que celui du jugement faux que cette image suscite chez son spectateur[10]. Ce qui empêchait l'étranger de manier avec aisance le concept d'image était

---

8 Voir *République* VI, 510d5-511a2 et Dixsaut (2000), 296.

9 On pourrait encore s'interroger sur le statut des images *contenues* dans les dialogues platoniciens, au premier chef desquelles figurent les mythes. Puisque ces mythes peuvent être mobilisés quand le savoir dialectique ou historique fait défaut (*République* II, 382c10-d3 ; *Timée* 29c1-d3), on pourrait admettre qu'ils sont des images verbales tronquant les véritables proportions de ce qu'ils imitent (parce que ces proportions ne peuvent être déterminées dialectiquement ou historiquement) de telle sorte que ces images apparaissent vraies aux lecteurs, dont le travail consisterait alors, pour annuler l'effet de tromperie mimétique, à « redresser » la perspective, c'est-à-dire à articuler dialectiquement le mythe. Dans ce cadre limité, un usage positif des phantasmes verbaux dans les mythes platoniciens n'est pas à exclure, comparer Esses (2019), 305-306 ; Mouze (2020), 147-148 ; Peramatzis (2020), 368-369.

10 Voir semble-t-il Owen (1971), 250 et 259 ; McDowell (1982), 116 ; Crivelli (2021), 264-266.

donc moins le statut ontologiquement ambigu de l'image par contraste avec la réalité de son modèle que la difficulté de justifier qu'elle puisse être prise à tort pour son modèle. Il est vrai qu'au moment d'aborder les apories liées à la conception parménidienne du non-être, l'étranger avait souligné le mélange « atopique » d'être et de non-être qui constitue, ontologiquement, une image (239c9-240c7, et particulièrement 240c2-7). Cependant, comme nous avons essayé de le montrer en examinant la façon dont cette aporie est posée, le problème était surtout lié à une façon erronée de concevoir la force de la négation en général et en particulier dans l'expression « non-être »[11]. Dès que le non-être est conçu non plus comme contraire de l'être, mais comme altérité (257b3-c4), l'image peut bien ne pas être l'original qu'elle imite sans pourtant n'être rien du tout. En termes d'ontologie de l'image, il semble que ce soit le seul problème posé et résolu par le *Sophiste*[12].

Revenons à présent à ce qu'il convient de se remémorer pour poursuivre l'enquête dialectique. Il faut non seulement se ressouvenir de la division de la production d'images en productions de copies et de phantasmes, mais également se rappeler de résultats plus anciens : d'abord, de la division de la technique en technique productive et acquisitive (265a4-6 ; *cf.* 219a8-c9), puis, au sein de la technique acquisitive, des différentes apparitions du sophiste dans l'art de la chasse, de la lutte, du négoce et des formes apparentées (265a7-9 ; *cf.* 221c6-226a5). La mention de ces trois arts (chasse, lutte, négoce) et des formes apparentées constitue bien évidemment un rappel des premières définitions du sophiste. En effet, d'après la première définition, le sophiste était classé parmi les chasseurs (221c6-223b7). D'après la cinquième définition, il faisait partie des lutteurs (224e6-226a5). Enfin, d'après les deuxième, troisième et quatrième définitions, le sophiste était un négociant allant de villes en villes (223c1-224d3) ou un boutiquier attaché à résidence vendant ses propres produits ou ceux d'autrui (224d4-e5). Si les cinq premières définitions sont bien rappelées au lecteur, il n'y a plus de trace, à ce niveau du texte, de la sixième définition, des éducateurs réfutateurs. Il est vrai qu'au sens strict, après avoir évoqué la division des arts en arts productifs et acquisitifs, l'étranger entreprend seulement de récapituler les définitions internes à la forme de l'acquisition[13],

11 Voir chapitre 5, *L'image*.

12 Nous avons également soutenu, dans l'*Introduction* du chapitre 5, qu'il n'est pas non plus nécessaire de considérer que le problème du statut ontologique de l'apparence soit *annoncé* au début du cœur du dialogue. Dans cette hypothèse de lecture, il n'y a dès lors nullement lieu de s'étonner (comme le fait Cornford (1935), 321-323) que ce problème ne soit pas résolu après la partie constructive du dialogue.

13 Comme nous l'a fait remarquer Paolo Crivelli, que nous remercions pour son commentaire.

ce qui n'est sans doute pas le cas de la sixième définition[14]. Cependant, l'absence totale de mention de la sixième définition – de loin la plus longue et la plus débattue du lot – au moment de reprendre la définition du sophiste n'en demeure pas moins interpellante. D'après nous, ce silence est tout sauf accidentel. Précédemment dans cet ouvrage, nous avions en effet soutenu que cette sixième définition décrit la réfutation pratiquée par Socrate. À ce niveau du texte, la différence entre le sophiste et le philosophe n'était pourtant pas encore assez marquée pour distinguer clairement réfutation socratique et sophistique[15]. Cependant, depuis cette sixième définition, un certain nombre d'avancées capitales ont été réalisées.

Premièrement, nous avons découvert que la science dialectique est la science suprême qui appartient au philosophe et qui permet de déterminer quels genres consentent à se mélanger avec lesquels (253b9-254b7[16]). Deuxièmement, nous avons constaté que, moyennant la restitution des rapports adéquats, on peut montrer que certaines expressions qui paraissent contradictoires ne le sont qu'en apparence : ainsi, il est possible de soutenir sans se contredire que le changement est le même et non-le-même, puisque nous ne parlons pas de façon semblable dans les deux cas (256a10-b5[17]). Or, la restitution des rapports permettant de désamorcer une apparente contradiction distingue la véritable réfutation de celle pratiquée par les néophytes (259c7-d8[18])[19]. Troisièmement, la découverte du lien entre le *logos* et le non-être a fait sauter la dernière barrière qui empêchait de définir le sophiste comme un producteur de phantasmes (260a7-264b10[20]). Parce que les natures respectives du philosophe et du sophiste se sont précisées et parce que les développements de la partie centrale du dialogue montrent comment se déroule une véritable réfutation par contraste avec une réfutation sophistique, la confusion entre le sophiste et le philosophe n'a plus lieu d'être. Par conséquent, au moment de se remettre en mémoire les développements qui précédaient le cœur du *Sophiste*, on peut supposer que la sixième définition est silencieusement abandonnée. Pour paraphraser l'étranger, nous sommes désormais suffisamment sur nos gardes pour ne plus prendre le chien pour le loup (231a6-b1).

Avant de repartir à l'assaut de sa proie, l'étranger rappelle finalement la substance de la méthode à utiliser : il faut diviser en deux le genre qui se présente à

14 Voir chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique.*
15 Voir chapitre 3, *La réfutation socratique.*
16 Voir chapitre 7, *La description de la dialectique.*
17 Voir chapitre 7, *Les possibilités de communication du changement : vers le non-être de l'être.*
18 Voir chapitre 7, *Conclusion.*
19 Voir aussi Notomi (1999), 292-296.
20 Voir chapitre 8.

nous, suivre la partie de droite résultant de cette division, et poursuivre de cette façon jusqu'à dépouiller le sophiste de tout ce qu'il a de commun avec d'autres imitateurs. Une telle méthode permet à coup sûr de rendre manifeste la nature propre du sophiste, à nous-mêmes d'abord, puis ensuite à ceux qui possèdent une affinité naturelle avec cette méthode (264d12-265a3). Nous avons déjà eu l'occasion de commenter le fonctionnement de la division dichotomique, son lien avec la communauté des genres et la façon dont elle permet d'isoler le *definiendum* de tout ce qui présente une ressemblance avec lui sous le rapport du genre divisé[21]. Nous avons également déjà signalé le caractère conjoncturel de la notion de « partie droite » d'un genre donné[22]. La présente description de la méthode de division comporte pourtant encore deux éléments qui méritent notre attention.

Le premier est l'affirmation explicite du fait que le sophiste possède une *nature* qui lui est propre (τὴν οἰκείαν […] φύσιν, 264e3-265a1). Cette affirmation nous paraît contredire de manière définitive la thèse selon laquelle le sophiste n'est pas un genre naturel susceptible d'être défini[23]. Que dire de la thèse proche, mais néanmoins différente, d'après laquelle le sophiste ne possède pas une véritable technique[24] ? Nous avons déjà vu que la liberté du dialecticien est telle qu'elle s'étend également au choix du genre dont il part pour effectuer sa division[25]. Ainsi, même si l'étranger est convaincu que la sophistique est une routine (254a5) plutôt qu'une technique, il peut très bien s'abstenir d'opposer sa propre opinion droite à l'opinion naïve de Théétète d'après laquelle le sophiste est un savant (221d1-6) et préférer, pour des raisons pédagogiques, transformer de l'intérieur le regard du jeune homme[26]. Or la voie choisie par l'étranger pour finaliser une telle transformation interne consiste à destituer progressivement le sophiste de sa technique tout en continuant pourtant à supposer qu'il en possède une[27]. Dans la suite de ce chapitre, nous examinerons en détail les étapes de cette destitution et nous verrons comment ce paradoxe d'une technique qui n'en est pas vraiment une culmine lorsque l'étranger fait du sophiste un imitateur ignorant[28]. Mais notons d'ores et déjà

21 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique* ; chapitre 7, *La description de la dialectique*.

22 Voir chapitre 3, *Première définition*.

23 Voir Liu (2013), 570. Cette thèse est soutenue par Brown (2010), 153, 156 et 168.

24 Voir également Brown (2010), 155 et 164-168.

25 Voir chapitre 7, *La science des hommes libres*.

26 Voir chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

27 Et ce jusqu'en *Politique* 258b3-5, qui est donc probablement teinté d'ironie.

28 Voir ci-dessous *S'instrumentaliser soi-même pour produire des phantasmes* et *L'imitation savante et la doxomimétique*.

que le résultat auquel parviendra l'étranger au terme de ce renversement n'est pas plus favorable au sophiste qu'une négation pure et simple du statut technique de sa pratique : le sophiste ne fait que tomber de Charybde en Scylla, de l'exercice d'une simple routine à la possession d'une technique ne reposant sur rien d'autre que l'ignorance.

Le deuxième élément qui mérite notre attention concerne ceux qui ont une affinité naturelle avec la méthode de division (τοῖς ἐγγυτάτω γένει τῆς τοιαύτης μεθόδου πεφυκόσιν, 265a2) et à qui il convient de rendre manifeste la nature du sophiste. À qui l'étranger peut-il bien faire allusion ? Parmi les commentateurs qui se posent la question, certains suggèrent qu'il s'agit des éléates[29]. Cette idée semble toutefois fort étrange dans la mesure où, dans le cœur du *Sophiste*, l'étranger cherche précisément à dépasser l'ontologie parménidienne en faisant communiquer l'être et le non-être via la communauté des formes. L'hommage post-parricide aux éléates nous paraît donc peu probable. D'autres commentateurs pensent que l'étranger renvoie à ceux qui sont pourvus du naturel philosophe[30]. Cette identification est beaucoup plus plausible, mais elle manque encore de précision. Il nous semble en effet qu'il y a quelqu'un en particulier qui présente une affinité naturelle avec la méthode de division et à qui il convient de rendre manifeste la nature du sophiste ; ce quelqu'un, c'est *Socrate lui-même*. Cette proposition exégétique est confirmée non seulement par le fait que c'est Socrate et personne d'autre qui s'est enquis de la nature du sophiste au début du dialogue (voir 216d3-217a9[31]), mais également par un passage méthodique du *Phèdre* dans lequel Socrate explique qu'il est lui-même amoureux des divisions et des rassemblements et qu'il suivra comme un dieu l'homme capable de voir l'unité naturelle d'une multiplicité, c'est-à-dire le dialecticien (*Phèdre* 266b3-c1). En tant qu'il est amoureux des divisions et des rassemblements et qu'il suivra celui capable de les pratiquer, Socrate peut bien être considéré comme possédant « une affinité naturelle » avec la méthode de division. Cette allusion à Socrate n'est d'ailleurs pas qu'anecdotique ou plaisante. Elle précède en effet de quelques lignes seulement l'abandon de la sixième définition dans le rappel de l'étranger (voir 265a7-8). Or, si l'on suppose que l'étranger regarde, voire montre du doigt Socrate au moment de se ressouvenir de la méthode de division appartenant au philosophe, on comprend mieux pourquoi la réfutation socratique ne peut plus ensuite être mentionnée parmi les différentes apparitions du sophiste.

29 Voir Cordero (1993), 277-278 n. 389.

30 Voir Movia (1991), 462 ; Teisserenc (2012), 167 ; Mouze (2019), 190 n. 1.

31 Et chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger.*

De cette séquence transitive, on retiendra donc le lien intrinsèque entre l'image et la fausseté, le fait que le sophiste possède une nature et est définissable, et finalement la distinction discrète mais ferme entre Socrate et les sophistes. La complexité avec laquelle ces différents motifs s'enchevêtrent avant de conclure la division signale que la mémoire, en particulier la capacité de revenir sur des développements antérieurs en leur conférant un sens nouveau à la lumière d'avancées plus récentes, compte parmi les qualités décisives du philosophe.

2 La dernière définition du sophiste

La dernière définition commence par une surprise : au lieu de diviser immédiatement la production d'images, voire celle des phantasmes, l'étranger revient en amont pour diviser la technique productive en général, arguant que la mimétique est une sorte de production (265b1, *cf.* 219b1). Nous chercherons à expliquer ce détour après avoir examiné les deux premières coupures que l'étranger opère dans la production.

2.1 *Production divine et production humaine*

L'étranger entrelace l'idée de production avec le couple « divin/humain » afin d'obtenir deux types de production : la production divine et la production humaine (265b6). Face à l'incompréhension de Théétète (265b7), il décide de rappeler au jeune homme la définition de la production fournie au tout début du dialogue : la production désigne la puissance qui devient cause du devenir de quelque chose qui antérieurement n'était pas (265b8-11, *cf.* 219b4-7). Comme nous venons de le voir en étudiant la séquence transitive qui précède la dernière division, la façon dont l'étranger rappelle des résultats acquis antérieurement est loin d'être neutre ou redondante. Au contraire, en étant remémorés, ces résultats se voient lestés d'un sens nouveau lié aux avancées effectuées au cours du dialogue. En l'occurrence, le sens nouveau tient dans la façon dont il faut entendre le non-être à partir duquel s'effectue la production. Le coup de force contre l'ontologie parménidienne montre en effet clairement que ce « non-être », loin d'être le contraire de l'être, le rien, désigne l'altérité par rapport au fait d'être telle ou telle détermination[32]. Ainsi par exemple, l'architecte qui produit une maison ne la produit pas à partir du non-être conçu comme le contraire de l'être, à partir du néant, mais à partir de quelque chose (un matériau), qui n'est pas encore cette maison, c'est-à-dire qui est quelque

32 Voir chapitre 7, *Les deux définitions du non-être*.

chose, mais quelque chose d'autre qu'elle. Dans le présent contexte, Platon n'a donc pas en tête la notion de création *ex nihilo*[33]. Ce constat s'accorde d'ailleurs avec certaines remarques cosmologiques du *Timée* suggérant que la tâche du démiurge consiste moins à créer le monde visible à partir de rien, qu'à l'ordonner de la meilleure façon possible[34].

Après ce retour à la notion de production sous l'angle de la conception nouvellement acquise du non-être, l'étranger énumère (265c1-5) une série de choses au sujet desquelles il se demande si elles ont pu être produites par quelqu'un d'autre qu'un dieu (ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος, 265c3-4). Comme l'a remarquablement montré Rémi Brague[35], cette énumération, loin d'être aléatoire, résulte au contraire d'une application stricte de la méthode de division. L'étranger commence par distinguer les animaux mortels (ζῷα θνητά) des choses qui poussent (φυτά). Parmi celles-ci, il distingue celles qui poussent sur la terre (ἐπὶ γῆς) et les choses inanimées qui se constituent dans la terre (ἐν γῇ). Les premières peuvent pousser à partir de germes (ἐκ σπερμάτων) ou de racines (ῥιζῶν), les secondes peuvent être fusibles ou non-fusibles (τηκτὰ καὶ ἄτηκτα). La seule difficulté posée par cette façon de reconstruire la division tient dans le fait que l'étranger est supposé y classer les choses inanimées parmi celles qui poussent, ce qui peut paraître surprenant de prime abord. Cependant, comme le note Brague, il est possible que l'étranger estime que les choses inanimées croissent « de façon centripète, par concrétion autour d'un noyau »[36]. Cette idée d'une croissance des pierres n'est en tout cas pas absente de la physique ancienne puisqu'elle apparaît dans les *Ennéades*[37]. Quoi qu'il en soit, la façon même dont l'étranger se demande si ces choses terrestres sont produites par quelqu'un d'autre qu'un dieu suggère que la réponse qu'il attend est négative (voir μῶν, 265c3). Pourtant, il ne laisse pas le temps à Théétète de fournir cette réponse négative et lui demande immédiatement s'il ne faut pas au contraire utiliser l'opinion et la façon de parler de la masse (τῶν πολλῶν[38]) (265c5-6). De quelle opinion et de quelle façon de parler peut-il bien s'agir ?

---

33 Comme le notent bien Cornford (1935), 325 ; Lee (1972), 299-300 ; Teisserenc (2012), 168.

34 Voir par exemple *Timée* 30a3-6 et le commentaire qu'en donne Cornford (1937), 37 et 165. On notera encore que l'étranger profite de ce rappel de la définition de la production pour introduire la notion de causalité (αἰτία, 265b9) absente de la définition proposée au début du dialogue, voir Brague (1991), 271-272. Cette introduction nous semble pourtant moins constituer une réduction de la notion de causalité à la causalité « efficiente » (comme le croit Brague) qu'une manière de préparer l'alternative proposée en 265c8-10 sur laquelle nous revenons dans un instant.

35 Voir Brague (1991), 272-275.

36 Voir Brague (1991), 273.

37 Voir Plotin *Enn.*, IV, 4 [28], 27, li. 9-11 ; Brague (1991), 273.

38 Rosen (1983), 312 et Movia (1991), 463 pensent que cette expression désigne la « majorité des philosophes », mais les nombreuses occurrences de l'opposition « vulgaire-philosophe »

L'étranger avance l'alternative suivante : dira-t-on que

> la nature engendre ces choses [*sc.* les choses terrestres qui viennent d'être énumérées] à partir d'une certaine cause spontanée qui fait croître sans pensée, ou <qu'elle les engendre> avec raison et une science divine qui vient de dieu ? (Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης ; 265c8-10[39]).

On remarquera ici un léger déplacement par rapport à l'idée d'un dieu producteur considérée dans la phrase précédente : l'alternative ne joue pas entre un dieu qui produit et une nature qui engendre aveuglément[40], mais entre une nature qui engendre aveuglément et une nature qui engendre guidée par la raison et une science divine[41]. Théétète reconnaît osciller souvent entre ces deux opinions et suppose que c'est son jeune âge qui est la cause de cette hésitation (265d1-2). Et pour cause, nous avons vu que les jeunes gens souhaitent toujours avoir les deux choses en même temps (*cf.* 249d3-4 avec *Politique* 265a1-b1). Cependant, en regardant l'étranger et en comprenant que, pour ce dernier, le processus de génération est divin, Théétète cesse d'hésiter et s'accorde avec l'hypothèse d'une génération conforme à un dieu (265d2-4). Loin de tancer le jeune homme pour cette façon de délibérer, l'étranger au contraire la loue (265d5). Si Théétète devait changer d'avis dans le futur, il sera toujours de temps de proposer « un raisonnement accompagnée d'une persuasion nécessaire » (τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας) pour le convaincre (265d5-8). Mais puisque la nature du jeune homme le guide sans argument vers cette hypothèse d'une génération conforme à un dieu, l'étranger décide de se dispenser de démontrer cette hypothèse, ce qui lui permet de ne pas perdre de temps (265d8-e3). Il conclut donc en distinguant les choses dites par nature qui sont l'œuvre d'un

---

dans le *Sophiste* (216c2-d2 ; 225d7-11 ; 228d7-11 ; 232b6-c3 ; 254a4-b2) suggèrent que c'est de cette opposition (plutôt que d'une opposition entre philosophes) qu'il s'agit ici également, voir Brague (1991), 278-279 n. 15.

39 Cette phrase est susceptible d'être construite de différentes manières. Après une longue discussion, Van Camp et Canart (1956), 201-206 n. 4 concluent que le plus simple est de faire porter Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν sur les deux membres de l'alternative et de construire θείας et γιγνομένης avec ἐπιστήμης. C'est cette solution que nous avons également retenue dans notre traduction.

40 Comme le veut Cornford (1935), 325 n. 3. Contrairement à ce que croit ce commentateur, il n'y a pas de contraste fort entre la métaphore de la production et celle de l'engendrement, comme le démontre l'association de γεννήματα et d'ἀπειργασμένα en 266b4, voir Van Camp et Canart (1956), 203 n. 4.

41 Voir Brague (1991), 279 et Teisserenc (2012), 169 n. 1.

technique divine (τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ, 265e3-4[42]) et celles qui, à partir de ces dernières, sont constituées par un art humain. Cette distinction entre les produits de ces arts justifie les deux genres de production annoncés : la production divine et la production humaine (265e3-6).

Les commentateurs n'ont pas manqué de relever l'ironie dans laquelle baigne ce passage. D'abord, alors qu'il semble sur le point d'expliciter l'opinion de la masse et la façon vulgaire de s'exprimer au sujet des choses naturelles (265c5-6), l'étranger fournit une alternative dans laquelle figure probablement sa propre position (265c8-10). Ce décalage a poussé certains commentateurs à parler d'« anacoluthe de sens » au sujet de cet enchaînement de répliques[43]. Ensuite, d'autres commentateurs ont noté le caractère ironique, voire contradictoire de la manœuvre argumentative consistant à valider l'hypothèse d'une nature non spontanée en se fondant sur la spontanéité de la nature de Théétète (265d8-e2)[44] ! Enfin, quand on se souvient que Platon considère le loisir (σχολή) et la liberté de prolonger un discours aussi longtemps que nécessaire pour atteindre la vérité comme des caractéristiques essentielles du philosophe et de la recherche philosophique (*cf.* par exemple *Théétète* 172c2-e4), on ne peut qu'être étonné d'entendre l'étranger se soucier de ne pas perdre de temps à démontrer le caractère divin des choses naturelles (265e2-3). Toutefois, il nous semble que cette dose d'ironie indéniable ne doit pas dissimuler l'importance de ce passage.

Pour commencer, le fait qu'une alternative comportant la propre position de l'étranger se substitue à l'explication attendue de l'opinion du vulgaire peut s'expliquer par la pause que semble marquer l'étranger après avoir demandé à Théétète s'il fallait user de l'opinion et de la façon de parler de la masse (voir 265c6). Cette pause est en tout cas suffisamment longue pour que Théétète doive relancer et questionner l'étranger (voir 265c7), qui décide alors probablement de reprendre les termes du débat et d'exposer une alternative[45]. On peut même peut-être aller plus loin et considérer cette pause comme une sorte de test pour Théétète. Si ce dernier avait complété par lui-même les propos de l'étranger en expliquant la façon dont le vulgaire conçoit la génération des choses naturelles, alors sa familiarité avec cette conception aurait été manifeste. Mais le fait qu'il faille lui expliquer ou lui rappeler la position du vulgaire paraît d'emblée l'en éloigner. Il serait en effet à tout le moins surprenant de le

42 Peut-être faut-il suppléer εἶναι ou encore un second ποιεῖσθαι avant λεγόμενα et lire « les choses qui sont dites <être ou produites> par nature sont produites par une technique divine », voir Campbell (1867), 184 n. 2 ; Benardete (1984), II. 175 n. 89.

43 Voir Van Camp et Canart (1956), 202 n. 4.

44 Voir Brague (1991), 282-284 ; Teisserenc (2012), 169.

45 Nous suivons ici la suggestion éclairante de Brague (1991), 278.

voir se muer subitement en avocat véhément de cette position alors qu'elle ne lui vient même pas spontanément en tête.

Les raisons pour lesquelles Théétète se décide pour une génération divine méritent également d'être approfondies. La décision du jeune homme paraît motivée par un regard porté sur l'étranger (βλέπων εἰς σέ, 265d2). Bien sûr, ce regard permet avant tout à Théétète de comprendre que l'étranger lui-même défend l'hypothèse d'une génération divine, ce qui encourage Théétète à choisir lui aussi cette opinion (265d3-4). Mais il est possible que ce regard porté sur l'étranger livre un indice supplémentaire au jeune homme. Depuis les premières lignes du dialogue, nous savons en effet que l'étranger est, en tant que philosophe, sinon un dieu, du moins divin de nature (voir 216b8-c1[46]). Le regarder argumenter et penser aide peut-être Théétète à prendre la mesure de la dimension divine des « vivants mortels » et, plus généralement, des choses naturelles (l'étranger s'inclut d'ailleurs lui-même explicitement dans les choses produites par dieu en 266b2). Dans ce cas, l'intervention de la nature de Théétète pour trancher le débat (265d8-e2) constitue peut-être moins une façon d'ironiser sur le fondement spontané de l'hypothèse d'une nature non spontanée qu'une convocation de la nature divine des interlocuteurs d'une discussion philosophique afin de justifier la divinité de la nature en général.

En vue de l'insistance platonicienne sur le loisir et la liberté de prolonger un discours pour atteindre la vérité, il est en effet surprenant de constater que l'étranger se soucie ici de ne pas perdre de temps en faisant l'économie d'une preuve du caractère divin des choses naturelles. Peut-être cette crainte de perdre du temps signale-t-elle cependant qu'il n'est pas possible de régler en une fois toutes les questions se présentant au cours d'une enquête dialectique déterminée. Le travail dialectique consisterait alors non seulement à se questionner méthodiquement, mais également à être capable de mettre de côté, au moins provisoirement, certains sujets qui, s'ils étaient traités de façon extensive, empêcheraient d'atteindre le résultat initialement visé, en l'occurrence la capture du sophiste. S'interdire de rentrer dans les détails de sujets périphériques par rapport à l'objet de l'enquête (mais qui ne sont pas moins importants en eux-mêmes) reviendrait à opérer un « travail du négatif », entendu ici comme la capacité à circonscrire et résoudre un problème en le distinguant d'autres problèmes dont il diffère, d'autres problèmes qu'il n'est pas. Peut-être la volonté de ne pas perdre de temps témoigne-t-elle également de l'« urgence » existentielle et politique provoquée par la proximité du procès de Socrate. La fin du *Théétète* (*Théétète* 210d2-4) indique en effet clairement que le procès de Socrate doit avoir lieu dans les jours qui suivent les

46 Et chapitre 1, *Premières répliques*.

entretiens avec l'étranger. On pourrait alors imaginer que l'étranger ressent l'importance de ne pas se perdre dans les arguments plus qu'il n'est nécessaire afin d'arriver à des résultats positifs, c'est-à-dire afin de distinguer clairement le sophiste du philosophe et du politique. De la possibilité d'opérer soigneusement cette distinction dépend en effet sinon le verdict factuel du procès de Socrate, du moins la possibilité de principe de ne pas confondre le philosophe Socrate avec les sophistes[47]. Quoi qu'il en soit des raisons qui poussent l'étranger à renoncer à une démonstration rigoureuse de la divinité de la nature, on notera qu'il ne s'agit nullement d'un renoncement définitif de la part de Platon, puisque cette démonstration sera en fait fournie par un autre étranger, celui d'Athènes, au dixième livre des *Lois* (voir *Lois* X, 888e4-899d3) et aura pour principe la primauté du mouvement auto-moteur, c'est-à-dire de l'âme (*Lois* X, 896a3-5), sur les autres mouvements.

Un dernier mot sur le caractère divin de la nature semble nécessaire. S'il est vrai que la portée du mot « nature » est sans doute limitée dans cette séquence aux choses terrestres (les vivants mortels et les choses qui croissent sur terre et dans la terre, 265c1-3), l'interprète du *Sophiste* se souviendra certainement du fait que, pendant le coup de force ontologique de l'étranger, le terme nature (φύσις) désignait la spécificité des formes intelligibles (exemplairement en 258b11). D'ailleurs, même dans la dernière définition, c'est par nature (πεφυκός, 266e2) que la fausseté est comptée comme « une unité parmi les êtres » (τῶν ὄντων ἕν τι, 266e1), ce qui confirme que l'étranger n'a pas oublié l'usage de la notion de nature qui était le sien pendant le cœur du *Sophiste*. Dans ce cas, quand il déclare que les choses dites par nature sont en réalité le produit d'une technique divine (265e3-4), il semble qu'on peut entendre ne fût-ce qu'une allusion au lien entre les formes intelligibles, qui sont elles aussi dites par nature, et la dialectique qui, étant pratiquée par des hommes divins, peut sans doute à juste titre être envisagée comme une technique divine. Ainsi que nous l'avons déjà vu[48], ce lien entre les formes et la dialectique signifie non seulement que le dialecticien pose l'idée qu'il cherche à définir, mais également qu'il produit non pas l'être même de cette idée, mais bien son *logos*.

2.2 *La production des choses mêmes et la production d'images*

Contrairement à ce qu'il avait préconisé au moment de rappeler le fonctionnement de sa méthode (voir 264e1), l'étranger ne poursuit pas la recherche en divisant uniquement la « partie de droite » de la production, c'est-à-dire la partie dans laquelle se trouve le *definiendum*, en l'occurrence le sophiste, mais il décide plutôt de diviser en deux parties aussi bien la production divine

47 Comme l'a bien vu Mouze (2020), 157-164.

48 Voir ci-dessus *Transition*.

que la production humaine (265e8). Cette division particulière est introduite dans des termes mathématiques : après avoir divisé la production « en largeur » (κατὰ πλάτος), il convient désormais de la diviser « en longueur » (κατὰ μῆκος), ce qui permet d'obtenir quatre parties, deux humaines et deux divines (266a1-7). Théétète, qui est un excellent mathématicien, n'a aucune difficulté à comprendre le principe de cette double division. Par contre, dès le moment où l'étranger quitte le plan mathématique et substantifie la division en longueur en distinguant, dans la production humaine et divine, chaque fois une partie productive des choses elles-mêmes (αὐτοποιητική) et une partie productive d'images (εἰδωλοποιική), le jeune homme demande plus d'explications (266a8-b1).

L'étranger commence par expliciter la différence entre la production des choses elles-mêmes et des images au sein de la production divine. Nous venons de voir que les vivants, en ce compris Théétète et l'étranger, ainsi que les éléments dont proviennent les choses naturelles, à savoir le feu et l'eau et les éléments apparentés (sans doute l'air et la terre), sont l'œuvre d'un dieu. Cependant, à côté de chacune de ces choses, il faut également compter les images d'origine démoniques qui les accompagnent. Parmi ces images, l'étranger distingue, d'une part, les images qui se produisent pendant le sommeil et, de l'autre, les phantasmes qui se forment pendant la journée. Au sein des phantasmes diurnes, il différencie encore les ombres liées à l'interférence de l'obscurité et d'« un feu » et les phénomènes de réflexions survenant quand deux lumières se rencontrent à la surface de corps brillants et polis et fournissent ainsi une perception contraire à la vision habituelle. Fort de cette clarification obéissant manifestement sinon à la méthode de division elle-même, du moins à une logique dichotomique, Théétète peut reprendre à son compte la division de l'étranger et distinguer la production divine des choses elles-mêmes et celle des images qui les accompagnent (266b2-c6).

À la lecture de ce passage, le lecteur peut toutefois rester circonspect sur le caractère divin ou démonique des rêves, des ombres et des phénomènes optiques de réflexion. Un travail interprétatif s'avère donc nécessaire en vue de légitimer la division de l'étranger. Commençons par les rêves.

En *Timée* 71a3-d4, il est suggéré que les rêves sont des images peintes par la pensée sur cet organe lisse et brillant comme un miroir qu'est le foie. Peindre des images oniriques sur le foie permet à l'intellect d'atteindre l'âme désirante et de contrôler ses excès, car il parle alors la seule langue que le désir peut comprendre : celle des phantasmes et des images[49]. En tant que les images oniriques sont issues de l'action de la pensée ou de l'intelligence, c'est-à-dire

49 Sur le fonctionnement exact de l'action de l'âme intelligente sur l'âme désirante par l'intermédiaire du foie dans ce passage du *Timée*, voir Dixsaut (2013), 115-124.

de la partie divine en l'homme[50], elles ont bel et bien, elles aussi, une origine divine.

Quant à la nature divine des ombres et réflexions, l'explication suivante nous paraît la plus probable. En suggérant que les ombres se produisent lors de l'interférence de l'obscurité et d' « un feu » (probablement le soleil) et en invoquant, pour rendre compte de la réflexion, la coalescence, sur une surface lisse et brillante, d'une lumière intérieure à l'œil et d'une autre émanant de l'objet perçu[51], Platon estime peut-être qu'il est parvenu à expliquer en quoi ces phénomènes ne sont pas spontanés et sans raison comme on le dit habituellement (αὐτοφυῆ λέγεται, 266b11), mais bien explicables rationnellement et, par conséquent, divins. Rappelons en effet qu'au moment de présenter son alternative (voir 265c8-10), l'étranger opposait une nature engendrant spontanément et sans pensée (αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας) à une nature engendrant avec raison et une science divine (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας). Si donc l'on peut rendre compte rationnellement des ombres et des réflexions, il est probable que celles-ci soient également engendrées par une technique divine plutôt que spontanément et sans pensée. Enfin, il n'est pas impossible que le rôle indispensable du soleil dans tout phénomène optique contribue à expliquer la divinité des ombres et de la réflexion. Les *Lois* démontreront en effet explicitement le caractère divin du soleil et de tous les astres (voir *Lois* X, 898d4-899c1).

Après avoir fait mieux comprendre à Théétète la division de la production divine, l'étranger poursuit logiquement en tentant de justifier une semblable division de la production humaine. Pour ce faire, il distingue la production d'une maison en elle-même par l'architecture et la production d'« une autre maison » par la peinture, puis ajoute immédiatement que cette maison picturale est produite « comme un rêve humain à l'usage des gens éveillés » (οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν, 266c9). Une telle dualité dans les produits de l'activité productrice humaine est généralisable (Οὐκοῦν καὶ τἆλλα οὕτω [...] 266d2) : il convient de distinguer la chose même, qui est l'œuvre de la production des choses elles-mêmes, et l'image, œuvre de la production d'images (266c7-d4). Fort de cet éclaircissement, Théétète peut finalement récapituler les quatre parties de la production qui viennent d'être distinguées durant les deux dernières coupures (266d5-8).

Avant de tenter d'expliquer pourquoi Platon opère cette division quadripartite au lieu de diviser directement la production humaine d'images, voire la

50 Pour le caractère divin de la tête, où loge l'intellect et la pensée, voir *Timée* 44d5-6.

51 Pour une explication détaillée de la conception platonicienne des phénomènes de réflexion à partir de ce passage du *Sophiste* et de *Timée* 46a2-b6, voir Cornford (1935), 327 n. 2 et Cornford (1937), 154-156.

production de phantasmes, il convient encore de discuter brièvement deux points concernant la façon dont ces divisions sont introduites.

Le premier point est relatif à la façon dont l'image est conçue dans le *Sophiste*. Le fait que l'étranger compare ici l'image picturale à « un rêve humain à l'usage des gens éveillés » confirme une option exégétique privilégiée précédemment dans cet ouvrage. Pour le comprendre, il faut rappeler qu'en *République* V, 476c5-8, Socrate s'accorde avec Glaucon sur le fait que rêver, que l'on soit éveillé ou endormi, revient à « croire que ce qui est semblable à une chose est, non pas semblable, mais la chose même à quoi cela ressemble »[52]. Or cette erreur propre aux rêves correspond exactement à ce que nous avons appelé plus haut l'« illusion mimétique » suscitée par les images, c'est-à-dire l'illusion selon laquelle l'image est le modèle qu'elle imite[53]. Le présent rapprochement entre les images produites par l'art humain et les rêves dans lesquels le semblable est pris pour ce qu'il imite corrobore par conséquent l'hypothèse d'une illusion mimétique à l'œuvre dans chaque image. Rêver ou contempler une image, c'est toujours, chez Platon, prendre ou du moins risquer de prendre ce qui n'est que semblable pour la chose même.

Le second point concerne le choix de l'appellation « choses mêmes » pour qualifier les produits de l'art divin et de l'art humain imités par la mimétique divine ou humaine[54]. Cette appellation paraît difficilement conciliable avec certains propos tenus par Socrate au livre X de la *République* ou encore avec ceux tenus par Timée au début du *Timée* : Socrate dit bien en effet que le menuisier ne créé pas l'être du lit, en l'occurrence la forme du lit, mais seulement un certain lit semblable à cet être (voir τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, *République* X, 597a4-5), une image du lit véritable ; quant à Timée, il entame sa cosmologie en arguant que notre monde, en ce compris les produits de la nature divine envisagés dans le *Sophiste*, doit de toute nécessité être considéré comme une image créée sur un modèle éternel et bon (*Timée* 27d5-29b2). La question posée par notre passage est donc : où sont passées les formes intelligibles qui font reculer, dans

---

52 Traduction Pachet (1993), 298.

53 Voir ci-dessus *Transition* ; chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes* ; et chapitre 8, *La nouvelle tâche à venir*.

54 Notons l'omniprésence, soulignée par Dixsaut (2000), 278 n. 1, du pronom αὐτός dans ce passage : αὐτά en 266b4 et 266b7 ainsi qu'αὐτό en 266c6 désignent les produits de l'art divin par contraste avec leurs images démoniques ; le pronom αὐτήν en 266c7 qualifie la maison produite par l'architecte par contraste avec la maison peinte ; τὸ μὲν αὐτό est mis en contraste avec τὸ δὲ εἴδωλον en 266d3-4 ; finalement, le préfixe αὐτό est utilisé pour former les expressions αὐτοποιητικόν et αὐτουργική (« production de la chose même ») en 266a9 et 266d4.

la *République* et dans le *Timée*, les produits de l'art humain et divin au rang d'images d'un modèle éternel ?

Monique Dixsaut avance trois raisons pour lesquelles l'étranger s'abstiendrait de mentionner les paradigmes intelligibles à ce niveau du *Sophiste* : tout d'abord, la distinction entre philosophe et sophiste devrait être établie sans recourir à l'hypothèse trop forte des formes intelligibles ; ensuite, en traitant aussi bien les choses artificielles et naturelles que les images humaines et démoniques comme des images des paradigmes intelligibles, l'étranger instaurerait, en raison de la transitivité entre le modèle et ses différentes images, un lien problématique entre les formes intelligibles et l'activité sophistique de productions d'images ; enfin, à la différence de Socrate et de Timée, l'étranger n'insisterait pas, dans le *Sophiste*, sur la nécessité de se référer aux formes pour connaître les choses sensibles, mais chercherait plutôt à différencier le mode d'être de l'image de celui des choses possédant une certaine ipséité[55]. Que penser de ces trois raisons ?

Si insister sur la différence entre les questions posées dans la *République*, le *Timée* et le *Sophiste* pour expliquer l'omission des formes dans la présente division nous semble parfaitement justifié, les deux premières réponses invoquées nous paraissent toutefois plus contestables. Après tout, l'hypothèse des formes n'a cessé d'être active aussi bien dans les divisions dialectiques que dans l'élucidation de la nature du non-être par l'intermédiaire des très grands genres. Nous avons même vu que l'étranger présuppose l'accord de Théétète sur la différence entre les choses qui sont dites « être » en elles-mêmes et celles qui sont dites « être » toujours relativement à quelque chose d'autre (voir 255c13-14), ce qui, d'après notre interprétation de ce passage, revient à présupposer la différence entre les formes et les particuliers sensibles[56]. Quant à la transitivité du modèle par rapport à ses copies, elle ne nous semble pas non plus poser de problème spécifique, du moins si l'on considère, à l'instar de Socrate et de Glaucon dans la *République*, que l'image produite a pour modèle non pas la forme elle-même, ni même d'ailleurs la chose sensible artificielle ou naturelle qui participe de cette forme, mais seulement l'apparence de cette chose sensible (*République* X, 597e10-598b8). De cette façon, le produit du sophiste, comme celui du peintre ou du tragédien, serait éloigné d'au moins trois degrés de la vérité, ce qui constitue probablement un éloignement suffisant pour ne pas craindre un lien entre l'activité sophistique et la vérité intelligible.

En réalité, la raison décisive pour ne pas mentionner les formes à ce niveau du texte du *Sophiste* tient moins à la crainte de commettre une pétition de

55 Sur ces trois raisons, voir Dixsaut (2000), 274-279.

56 Voir chapitre 7, *La preuve de distinction entre l'autre et l'être*.

principe ou d'instaurer un lien entre le sophiste et la vérité qu'à la nature même du genre divisé. C'est bien en effet la production qui est ici divisée ; or il est vraisemblable que l'éternité des formes implique qu'elles ne sont pas produites, ni par un dieu, ni par un dialecticien[57]. Au contraire, nous avons rappelé que les formes sont posées par le dialecticien et que seuls leurs *logoi* sont effectivement produits par ce dernier[58]. Il est certes vrai que Socrate évoque dans la *République* un « jardinier » (voir φυτουργός, 597d5) des formes, mais le choix de cette métaphore particulière a sans doute pour objectif de distinguer et non de rapprocher le modèle de la production artisanale, d'une part, et la croissance naturelle d'une forme sous le regard et le contrôle d'un dieu de l'autre[59].

Si l'omission des paradigmes intelligibles trouve son explication dans l'une ou l'autre des raisons qui viennent d'être discutées, il faut encore tenter de déterminer pourquoi Platon remonte jusqu'à la production alors qu'il pourrait se contenter de diviser immédiatement la production d'images pour capturer le sophiste. Encore une fois, plusieurs motifs peuvent être invoqués.

Commençons par les motifs internes au *Sophiste*. On se souviendra d'abord qu'au moment d'opposer le sophiste et le philosophe, l'étranger avait fait du non-être le lieu dans l'obscurité duquel se réfugie le sophiste (254a4-6). Or, insister sur le fait que le sophiste est non seulement un imitateur, mais aussi un producteur comme le fait l'étranger constitue une façon de légitimer cette affirmation, dans la mesure où la production intègre le non-être dans sa définition même (265b8-11 ; 219b4-7). Si le sophiste est essentiellement un producteur et que la production a essentiellement partie liée avec le non-être, il suit bien que le sophiste a essentiellement pour domaine le non-être[60]. Ensuite, la division de la production en production divine et humaine est l'occasion de saisir l'origine divine des choses naturelles (265e3-4). Comme nous l'avons déjà indiqué[61], cette façon de concevoir la notion de nature jette rétrospectivement une lumière neuve sur le coup de force de l'étranger dans le cœur du dialogue : les formes intelligibles, qui y sont systématiquement qualifiées de « naturelles », peuvent à présent elles aussi être envisagées, certes pas comme produites, mais bien comme posées et définies par une technique divine, à savoir la dialectique. La première coupure de la production possède donc au moins pour vertu essentielle de révéler la rationalité, la divinité et le sens présent dans la nature, que ce terme désigne les choses terrestres ou les formes

57 Comme le note bien Cornford (1935), 328 n. 1.

58 Voir *Transition* ci-dessus.

59 Comme y insiste à juste titre Rosen (1995), 60, 67-68.

60 Ce motif est remarquablement mis en évidence par Dixsaut (2000), 273.

61 Dans la section *Production divine et production humaine* ci-dessus.

intelligibles. En outre, à bien y réfléchir, couplée à la coupure longitudinale, la coupure en largeur permet également de circonscrire ce que produit exactement le sophiste. Loin d'être un créateur omnipotent comme il le prétend (233d9-10), le sophiste se révèle non seulement incapable de produire les vivants mortels ou les choses qui poussent, mais également incapable de produire toutes les images : les rêves et les effets de la lumière sont bien des images, mais elles ne sont pas de son fait[62]. Il ne faut finalement pas exclure la possibilité que Platon soit animé d'un souci pour la complétude ou l'équilibre esthético-formel de son œuvre le poussant à reprendre la dernière division au même niveau que les cinq premières, à savoir au niveau de la distinction entre la production et l'acquisition[63].

En plus de convoquer ces différents motifs strictement internes au projet du *Sophiste*, il convient également de considérer cette division quadripartite de la production à l'aune de certains développements du *Politique*, le dialogue qui, d'un point de vue dramatique, suit immédiatement le *Sophiste*. Dans cette perspective, la distinction entre production divine et production humaine pourrait avoir pour fonction d'anticiper l'introduction de la figure du démiurge dans le grand mythe du *Politique* (voir *Politique* 270a5), tandis que la division de la production humaine et divine en production d'images et de réalités préparerait les thèmes importants et interdépendants de la production de réalités et de la juste mesure, tous deux traités extensivement dans ce même dialogue (à partir de *Politique* 284a1)[64].

Ces différents éléments permettent d'expliquer la reprise de la division au niveau de la production ainsi que les deux premières coupures effectuées par l'étranger. Voilà en tout cas l'étranger revenu au point à partir duquel il avait entamé la longue digression constituant le cœur du *Sophiste* : la division de la production d'images. Cette division et ce genre sont-ils encore problématiques ? La capture du sophiste est-elle désormais à portée de main ? De quel caractère commun faut-il encore le dépouiller pour manifester sa nature ? C'est ce que nous allons découvrir dans les dernières divisions du *Sophiste*.

2.3 *La production de copies et de phantasmes*

L'étranger commence par rappeler que la possibilité de compter la production de copies et la production de phantasmes comme des genres de la production

62 Encore une fois, nous devons ce point aux analyses de Dixsaut (2000), 274-275. Voir aussi Movia (1991), 463 n. 13.

63 Mouze (2020), 133-134, 166-171, 176-177, explore d'autres motifs internes au *Sophiste* pour expliquer la division de la production en production humaine et production divine, notamment le lien intrinsèque entre athéisme et sophistique.

64 Voir Delcomminette (2000), 263-264.

d'images dépend de la réalité de la fausseté (266d9-e3). Mais comme il a été démontré qu'il y a des énoncés qui sont faux ainsi que des opinions et des apparences qui sont fausses, la réalité de la fausseté est acquise[65]. Par conséquent, on peut sans ambiguïté compter la production de copies et de phantasmes comme deux formes (266e4-6). À la suite de ce raisonnement, l'étranger propose encore de diviser en deux la production de phantasmes (267a1), ce qui signale clairement qu'il place le sophiste parmi les producteurs de phantasmes.

Quoiqu'assez court, ce raisonnement contient de précieux indices sur la progression argumentative suivie par l'étranger dans le *Sophiste*. On se rappellera en effet que, dans les remarques de transition qui précèdent cette dernière définition (264c7-9[66]) ainsi que beaucoup plus haut dans le dialogue (235d2-3, 236c9-10[67]), l'étranger ne parvenait pas à déterminer si le sophiste est un producteur de copies ou de phantasmes. Par contre, au niveau du texte où nous nous trouvons, cette question ne semble guère plus lui poser problème. Dès le moment où la division de la production d'images est assurée, l'étranger procède en effet, immédiatement et sans se justifier, à l'étape thétique de la division en plaçant le sophiste parmi les producteurs de phantasmes.

En réalité, certaines de ses déclarations antérieures (voir 239c9-d1, 260d8-9[68]) laissent penser que le choix de placer le sophiste parmi les producteurs de phantasmes n'a jamais été en lui-même problématique. Et pour cause, nous avons vu que les phantasmes redoublent l'illusion mimétique suscitée par toute image en ressemblant faussement à leurs modèles. Classer le sophiste comme producteur de phantasmes permet donc de le relier doublement à la fausseté et à la tromperie. Ce qui était problématique en revanche, c'était, comme n'a cessé de le répéter l'étranger, la disponibilité même du genre de l'image, et par extension celle de la production de ces images, qui dépendaient entièrement de la réalité de la fausseté (*cf.* 260c6-10, 260d8-e3, 264c10-d8). Or sans image et sans production d'images, il n'y a tout simplement aucun genre à diviser. *A fortiori* n'y a-t-il pas non plus d'espèce de production d'images dans laquelle placer le sophiste. Par conséquent, bien que l'issue de l'étape thétique de la division ne soit pas en elle-même un problème, cette étape demeure impossible à effectuer aussi longtemps que n'est pas assurée la disponibilité des notions d'image et de production d'images. Une fois cette disponibilité assurée, c'est-à-dire une fois que la fausseté dans les énoncés, les opinions et les

65 Pour une exégèse de cette démonstration, voir ci-dessus chapitre 8.

66 Voir ci-dessus *Transition*.

67 Voir chapitre 4, *La différence entre production de copies et production de phantasmes*.

68 Ces références sont données par Crivelli (2012), 26 n. 48.

apparences s'avère possible, la division de la production d'images en deux espèces comme l'étape thétique de la division ne posent plus aucune difficulté.

À strictement parler, avant cette troisième coupure, ce n'était donc pas la division de la production d'images qui était conditionnée par l'être de la fausseté, mais la disponibilité même des images ou la possibilité de les produire. Par conséquent, l'anamnèse demandée (ἀναμνησθῶμεν, 266d9) tient moins du rappel redondant que de l'invitation à aller un peu plus loin que ce qui a effectivement été dit, à comprendre que sans image à produire, il est impossible de diviser la production d'images et, partant, de placer le sophiste dans une de ses espèces.

2.4 *S'instrumentaliser soi-même pour produire des phantasmes*

Nous savons depuis longtemps que le sophiste produit des images verbales (εἴδωλα λεγόμενα, 234c5-6). S'il n'est bien sûr nullement exclu que le sophiste puisse produire ces images par l'intermédiaire de l'écriture, force est de constater que Platon, dans les dialogues, insiste fortement sur l'importance de l'oralité dans la performance sophistique. Il y a donc fort à parier que ces images verbales sont avant tout des images *parlées* ou *dites*[69]. Reste cependant à déterminer la nature exacte de l'instrument utilisé par le sophiste pour produire de telles images. Cette question est l'objet de la quatrième coupure effectuée par l'étranger en vue de définir le sophiste.

Comment le sophiste produit-il des images parlées ? En utilisant sa voix, serait-on bien sûr tenté de répondre. Cependant, même si l'étranger semble bien avoir en tête une telle réponse (voir 267a7), la perspective qu'il adopte est ici plus générale. Il distingue en effet la production de phantasmes par l'intermédiaire d'instruments et la production de phantasmes au sein de laquelle le producteur s'offre lui-même comme un instrument. Dans cette dernière forme de production, il ne s'agit pas seulement d'utiliser sa voix pour imiter la voix de quelqu'un d'autre, par exemple celle de Théétète, mais aussi de mobiliser son propre corps pour reproduire une apparence (σχῆμα, 267a6). C'est dans cette dernière forme de l'art du phantasme, baptisée « imitation » (μίμησις), que l'étranger espère trouver le sophiste. Quant à la fabrication de phantasmes accomplie au moyen d'instruments, il propose de l'abandonner en laissant à

69 C'est d'ailleurs bien de cette façon que la plupart des traducteurs francophones rendent l'expression εἴδωλα λεγόμενα, *cf.* « simulacres parlés » (Robin (1950), 284), « fictions parlées » (Diès [1923] (1955), 331), « images parlées » (Cordero (1993), 118). Voir cependant Mouze (2019), 108, qui traduit par « images langagières », expression ayant l'avantage de couvrir aussi bien le langage parlé que le langage écrit.

d'autres le soin de la rassembler en une unité et de lui trouver une dénomination appropriée (267a3-b2).

En internalisant l'instrument de production de phantasmes, l'étranger enfonce un clou supplémentaire dans le cercueil du sophiste. Alors que pour peindre, sculpter ou jouer de la musique, il faut au moins disposer de la maîtrise technique d'un instrument, il suffit d'avoir un corps et une voix pour agir comme un sophiste. Non seulement le sophiste déforme son modèle en produisant un phantasme, mais il n'utilise même pas un instrument extérieur qui viendrait réguler et rationaliser sa pratique. L'étranger semble bel et bien se livrer une déconstruction méthodique des fondements sur lesquels pourrait reposer la technique sophistique[70]. Cependant, l'exemple utilisé pour introduire cette nouvelle division demeure ambigu : le simulateur cherchant à imiter Théétète ne pourrait-il pas reproduire parfaitement sa voix et son comportement ? Dans ce cas, on pourrait légitimement dire que cet imitateur possède la connaissance de son modèle et que cette connaissance fonde sa pratique. La prochaine division effectuée par l'étranger aura précisément pour effet de couper court à cette possibilité. Avant de l'examiner, il convient cependant de résoudre deux difficultés exégétiques soulevées par la présente division.

La première concerne le choix d'appeler « imitation » (μίμησις) la production de phantasmes fonctionnant sans instrument externe. Pourquoi la mimétique est-elle ici identifiée à une espèce du genre de la production d'images alors qu'au seuil du cœur du dialogue (*cf.* 235b8-9 avec 235c3) elle était traitée comme identique à ce genre[71] ? Certains commentateurs proposent d'établir une différence entre le terme μίμησις, qui serait utilisé ici pour désigner une espèce de production de phantasmes, et celui de μιμητική, qui désignerait de préférence un genre équivalent à la production d'images[72]. Mais quelle que soit la différence effectivement connotée par ces deux suffixes, cette réponse paraît improbable dans la mesure où l'étranger traite de façon interchangeable les termes μίμησις et μιμητική au moment d'entamer la dernière division (265a10-b2). Pour résoudre le problème, il faut commencer par en questionner le caractère problématique. Ce n'est en effet pas la première fois que l'étranger oscille entre l'usage générique et spécifique d'un terme (*cf.* l'usage du terme πονηρία en 227d4-228d9[73] et l'usage du terme ὄνομα dans la section consacrée au *logos*[74]). Sans doute cette oscillation a-t-elle pour fonction

---

70 Voir Dixsaut (2000), 272 ; chapitre 9, *Transition* ; chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

71 La question est posée par Rosen (1983), 312-313.

72 Voir en ce sens Teisserenc (2012), 172.

73 Analysé au Chapitre 3, *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement*.

74 Chapitre 8, *La définition du* logos.

de détacher l'attention du lecteur des noms pour l'entraîner à considérer la chose même désignée par ces noms. Qui plus est, Platon semble exploiter une ambiguïté intrinsèque au terme μίμησις dont la signification en grec ancien est double. Ce terme peut en effet désigner aussi bien la performance mimétique de l'acteur que la représentation artistique dans sa totalité[75]. Enfin, on notera que, d'après l'étranger, la production de phantasmes sans instrument externe correspond à ce qu'on appelle en propre (μάλιστα en 267a8) « imitation » (μίμησις). Cette précision indique non seulement que l'étranger a conscience de passer d'un sens générique à un sens spécifique du terme μίμησις, mais elle signale aussi combien l'absence d'instrument dans le processus de production pousse la mimétique à son comble. Tant qu'un instrument externe vient médiatiser le travail mimétique, une différence entre le phantasme et son producteur subsiste. Sans instrument externe, cette différence s'évanouit : le producteur *devient lui-même l'image qu'il produit*[76]. Il n'a plus d'autre être que celui d'une image. La façon de produire des images qui aboutit à une telle situation mérite bien sans doute, plus que toutes les autres, le nom d'« imitation ». C'est du moins ce que semble suggérer l'étranger dans ce passage[77].

La deuxième difficulté concerne l'anonymat de la production de phantasmes au moyen d'instruments. Pourquoi l'étranger laisse-t-il cette partie anonyme ? Une réponse obvie est qu'en vertu du double de sens du terme μίμησις qui vient d'être indiqué, l'étranger voudrait justement pouvoir baptiser cette partie de la production de phantasmes « μίμησις », entendu cette fois au sens de représentation artistique (et non plus de performance mimétique de l'acteur). Ayant toutefois réservé ce terme à la production de phantasmes procédant sans instrument externe, il ne peut, sous peine de susciter la confusion, l'appliquer à la production de phantasmes qui se déroule avec de tels instruments et doit, par conséquent, la laisser anonyme. En outre, on peut interpréter l'anonymat dans lequel est laissée cette portion de la production de phantasmes comme une façon de préparer Théétète à se défaire du fétichisme des noms. C'était bien en se fondant sur le nom « sophiste » et sur l'aura que ce nom projette que le jeune homme avait erronément octroyé une technique au sophiste (221d1-6, cf. *Protagoras*, 312c4-6[78]). En adoptant une certaine paresse (μαλακισθέντες, 267a11) à l'égard du nom de la production de phantasmes qui procède avec un instrument externe, l'étranger suggère peut-être que les noms n'indiquent

75 Comme le rappelle Notomi (1999), 280-281.
76 Comme le note Lott (2012), 46.
77 Voir Dixsaut (2000), 298-299.
78 Et chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

pas toujours ou nécessairement l'essence des choses qu'ils nomment[79]. Cette défiance envers la fausse transparence d'une onomastique sauvage concourrait dans ce cas au travail entamé depuis le début du dialogue visant à renverser la méprise initialement commise par Théétète. Quoi qu'il en soit, en continuant à couper, l'étranger va décisivement priver de tout point d'appui rationnel la technique attribuée au sophiste par Théétète en raison du lustre de son nom.

2.5 *L'imitation savante et la doxomimétique*

Cette nouvelle coupure peut se comprendre comme une façon de corriger un défaut inhérent à la division précédente. Nous l'avons dit, rien n'empêche un imitateur qui s'instrumentalise lui-même pour devenir le phantasme de Théétète de connaître effectivement les postures, la voix, voire peut-être l'intériorité du jeune homme (267b11-c1). Pour empêcher le sophiste de tirer parti de cette possibilité, il convient donc de diviser la μίμησις selon le principe « savoir (γνῶσις)/ignorance (ἀγνωσία) » et de placer le sophiste parmi les imitateurs ignorants. Toutefois, l'étranger a beau présenter ce principe de division comme le plus grand ou le plus important (μείζω en 267b8), il ne demeure pas moins surprenant de sélectionner parmi des techniques, censées reposer sur une forme de rationalité et de savoir scientifique, celles qui reposent sur de l'ignorance[80].

En réalité, ce paradoxe ne fait que confirmer et finaliser un mouvement entamé depuis bien longtemps, depuis le moment même où Théétète, hypnotisé par le nom « sophiste », avait octroyé au sophiste une technique (voir 221d1-6[81]). Face à cette décision de faire de la sophistique une technique, l'étranger n'a pas immédiatement opposé ce qui constitue sa propre conception, à savoir qu'il s'agit en fait d'une routine (254a5), mais il a plutôt cherché à transformer de l'intérieur l'apparence fausse dont Théétète était dupe pour la remplacer par l'apparence vraie selon laquelle le sophiste possède une science des apparences ou une apparence de science (232b1-233d2) et n'est finalement qu'un imitateur (233d3-235a9). Après avoir démontré la possibilité de la fausseté dans les énoncés, les opinions et les apparences et du même coup assuré la possibilité des images, l'étranger a en outre fait comprendre à Théétète que le sophiste produit des phantasmes, puisqu'il imite en déformant

79 Même s'ils peuvent le faire (*Cratyle* 388b13-c2), à condition toutefois d'être établis sous la direction du dialecticien (*Cratyle* 390c2-d8). Pour tout ceci, voir chapitre 2, *L'insuffisance des noms et la nécessité d'un accord sur la chose même*.

80 Comparer Benardete (1984), II. 166. Pour se convaincre du lien intrinsèque entre la technique et la science, on se souviendra que la science se partitionne en une multiplicité de sciences *et* une multiplicité de techniques (257d1-2).

81 Et chapitre 3, *L'erreur de Théétète ou le pouvoir des noms*.

son modèle[82]. En soulignant maintenant l'ignorance du sophiste à l'égard de son modèle, l'étranger parachève la transformation interne de la perspective de Théétète. Ce qu'il lui avait jadis concédé d'une main, il le reprend maintenant de l'autre : que le sophiste possède une technique conformément à ce que son nom projette, on peut l'admettre, mais c'est alors une technique bien étrange et paradoxale, puisque, contrairement à toutes les autres techniques, elle ne repose pas sur une forme de rationalité, mais sur l'ignorance de celui qui la pratique.

Mais il y a plus. Envisageant une situation dans laquelle l'objet imité n'est plus un homme comme Théétète, mais une vertu comme la justice[83], l'étranger explique que l'ignorance, chez la plupart des gens, ne dure jamais bien longtemps. Bien vite, s'y substitue d'une façon ou l'autre une opinion (voir ἀγνοοῦντες μέν, δοξάζοντες δέ πῃ, 267c3). Or c'est probablement cette opinion qui est imitée par le sophiste dans ses paroles et ses actes et qu'il veut avoir l'air d'incorporer en lui (267c2-6[84]). C'est pourquoi l'étranger finit (267e1-3) par opposer, non pas imitation savante et imitation ignorante, mais imitation savante (ἱστορικὴ μίμησις) et imitation opinante ou doxomimétique (δοξομιμητική). Plus que la différence entre connaître et ignorer, *c'est donc finalement la différence entre opiner et connaître, juger et savoir qui constitue le véritable principe de cette division*[85]. La distinction qui a guidé notre enquête et dont on a voulu montrer l'importance dans le *Sophiste* est donc *explicitement* utilisée par Platon au moment de conclure[86].

---

82 Voir ci-dessus *La production de copies et de phantasmes*.

83 Notons bien que cette transition est tout sauf arbitraire : nous savons depuis la toute première définition du sophiste que celui-ci prétend enseigner la vertu, voir 223a4-5 ; Notomi (1999), 284. Le « matériel » découvert lors des premières définitions est manifestement réutilisé ici de manière *positive*, ce qui suggère que, loin d'être un coup dans l'eau, ces divisions ont au contraire pour fonction de préparer l'assaut final sur le sophiste. Rappelons également que, dans le troisième chapitre de cet ouvrage (voir chapitre 3, *Récapitulatif*), nous avons traité ces définitions comme *vraies d'un point de vue dialectique*, c'est-à-dire en tant qu'elles fournissent chacune une clarification cohérente et méthodique d'une apparence (elle-même vraie ou fausse, adéquate ou non) renvoyée par le sophiste.

84 L'objet implicite de μιμούμενοι en 267c6 est probablement τὸ δοκοῦν σφίσιν τοῦτο en 267c4, plutôt que le plus lointain δικαιοσύνης τὸ σχῆμα en 267c2.

85 On notera toutefois que l'association étroite de l'ignorance et de la croyance dans la stupidité (ἀμαθία) consistant à croire savoir ce que l'on ne sait pas (voir 229c1-10 et chapitre 3, *Purification des vices de l'âme et premières divisions de l'enseignement*) relativise la distinction entre les deux principes et explique le passage aisé de l'un à l'autre : l'opinion, du moins celle qui se prend pour un savoir, est une ignorance fondamentale.

86 Peramatzis (2020), 356-357, 364 et *passim* conclut, à partir de l'existence d'une mimétique savante, à l'existence d'images vraies, sous la supposition que le savoir platonicien est contraint par la vérité et la bonté. Cependant, même si le savoir est contraint par la vérité,

Ce constat permet du même coup de justifier certains choix interprétatifs effectués dans les chapitres précédents. On notera tout d'abord que la question de la vérité ou de la fausseté des opinions sur la vertu imitées par les sophistes n'est *pas* abordée par l'étranger. Or, une façon plausible d'interpréter ce silence consiste à soutenir que même si les sophistes se faisaient une opinion droite de la justice et, plus généralement de la vertu, la vérité contenue dans cette opinion droite ne serait qu'une vérité d'opinion et non une vérité dialectique sur la justice ou la vertu en elle-même[87]. Vraie ou fausse, l'opinion sur la vertu que le sophiste imite et qu'il souhaite avoir l'air d'intérioriser ne constitue jamais une connaissance ou un savoir de la vertu en elle-même. Or, le maintien d'une différence entre la vérité des opinions sur la justice et la vérité d'une réflexion dialectique sur la justice en elle-même appuie l'idée selon laquelle il n'est pas nécessaire de faire intervenir la forme de la justice dans l'examen des conditions de vérité des opinions comportant le prédicat « juste ». Par parité de raisonnement, nous avons sans doute eu raison, dans le chapitre précédent, d'analyser les conditions de vérité et de fausseté d'énoncés doxiques comme « Théétète est assis » sans faire intervenir la forme ou l'idée d'être-assis. En outre, l'irréductibilité de la vérité d'une connaissance de la justice en soi à la vérité d'une opinion sur la justice peut correspondre à la distinction que nous avons essayé de maintenir tout au long de notre commentaire entre le critère de cohérence interne nécessaire à la vérité dialectique et le critère de correspondance avec l'expérience intervenant dans la vérité d'énoncés doxiques. En tout cas, la présente division constitue une preuve du fait que Platon maintient dans le *Sophiste* une distinction entre opiner sur la justice et la connaître en elle-même.

Toutefois, si nous soutenons qu'une opinion faisant intervenir un prédicat donné peut être droite sans que celui qui opine ne dispose d'une connaissance de la forme correspondant à ce prédicat, cela n'implique nullement que la réciproque soit vraie[88]. Au contraire, celui qui dispose d'une connaissance de la justice en soi (par exemple), c'est-à-dire qui dispose d'une définition

---

le savoir n'a pas la possibilité de transformer à lui seul un type d'objet qui implique la fausseté (le phantasme, et plus généralement, l'image). Le mieux que la personne savante puisse faire si elle veut manipuler cet objet (par exemple parce qu'elle en reconnait l'efficacité), c'est de chercher à annuler le mécanisme de fausseté qu'il implique, voir notre manière de comprendre le statut mimétique des dialogues platoniciens exposée dans la *Transition* du présent chapitre. Notons encore une fois que la dialectique est décrite en *République* VI, 510b7-8 comme fonctionnant sans image.

87 Voir Dixsaut (2000), 300-301.

88 Lafrance (1981), 383 et Giovannetti (2021), 284 s'inquiètent d'une interprétation du *Sophiste* d'après laquelle l'entrelacement des formes n'aurait pas de conséquence sur la vérité des jugements. La suite du présent paragraphe explique en quel sens l'existence

cohérente de la justice et qui a intériorisé le chemin conduisant à cette définition, mobilise toujours à bon escient le prédicat « juste » dans ses jugements. Autrement dit, celui qui connaît la justice n'aura sans doute que des opinions droites concernant la justice et ceux qui en participent. À tout le moins, la réflexion qu'il a conduite l'empêche de soutenir des opinions contradictoires entre elles. Ainsi, la recherche dialectique permet de transformer des concepts issus de la culture, de la langue et de l'éducation traditionnelle (qui peuvent être, pour une grande part, empreintes de sophistique) en formes ou idées parfaitement définies qui guident droitement le jugement et l'opinion et leur évitent l'incohérence.

L'étranger forge donc le nom « doxomimétique » pour baptiser la partie de l'imitation reposant sur l'opinion. Compte tenu de la paresse dont il avait fait preuve quand il s'agissait de nommer la production de phantasmes procédant avec un instrument externe (voir 267a11), cette soudaine audace onomaturgique peut surprendre. En fait, elle s'explique par la différence entre les deux situations. La production de phantasmes avec instrument externe constituait en effet la partie gauche de la production de phantasmes, alors que l'imitation fondée sur une opinion constitue la partie droite de l'imitation, c'est-à-dire celle dans laquelle se trouve le sophiste. À ce titre, elle figurera dans la récapitulation finale de la définition (voir τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, 268c9) et doit donc pouvoir en principe être nommée. Qui plus est, les propos que tient maintenant l'étranger ne constituent pas moins une critique du langage ordinaire que ceux qui étaient les siens lors de la division précédente. En laissant anonyme une partie de la production de phantasmes, il affirmait l'indépendance radicale des découvertes de la dialectique par rapport à la langue ordinaire et critiquait implicitement la fausse transparence des noms. À présent, il pousse encore plus loin sa critique en notant que les ressources terminologiques transmises par ses prédécesseurs ne permettent pas toujours de désigner les espèces constituées par application de la méthode de division (267d4-9). En créant audacieusement le terme « doxomime », l'étranger pallie la déficience d'une langue constituée indépendamment de toute réflexion dialectique et rend du même coup au nom la fonction qui peut être la sienne quand il est correctement institué : distinguer l'essence d'une chose (cf. *Cratyle* 388b13-c2).

2.6 *Le doxomime naïf et le doxomime ironique*

L'avant-dernière division effectuée par l'étranger consiste à distinguer, d'une part, les doxomimes qui croient sincèrement savoir ce dont ils n'ont qu'une opinion

d'un travail dialectique garantit la vérité des jugements sans que la vérité d'un jugement ne présuppose l'existence d'un travail dialectique.

et, d'autre part, ceux qui, à force d'avoir roulé leur bosse dans les débats et les arguments (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν, 268a2), en viennent à soupçonner et craindre qu'ils ignorent ce qu'ils prétendent savoir devant les autres. Les premiers sont qualifiés de « naïfs » ou de « simples » (εὐήθης, 267e11 ; ἁπλοῦν, 268a7), les seconds, dont le sophiste fait partie, d'« ironiques » (εἰρωνικόν, 268a8).

Que penser de cette façon de faire du sophiste un ironiste quand on sait que la pratique de l'ironie est traditionnellement associée à la figure de Socrate ? La question est difficile, d'autant plus que le sens exact de l'ironie socratique est loin d'aller de soi[89]. Pour tenter d'y répondre, il faut tout d'abord noter l'ironie *platonicienne* consistant à retourner contre les sophistes l'accusation d'ironie proférée à l'encontre de Socrate par ses adversaires (*Gorgias* 489e1 ; *République* 337a4-5) ou par ses amoureux éconduits (*Banquet* 216e4-5, 218d6-7). Ensuite, il semble clair que l'ironie socratique n'est en rien assimilable à l'ironie du doxomime telle qu'elle est décrite ici, mais qu'elle constitue au contraire son inverse : alors que les sophistes prétendent savoir ce qu'ils pressentent ignorer, Socrate fait mine d'ignorer ce que pourtant il sait, à savoir qu'il y a une différence entre le savoir et l'opinion (*Ménon* 98b1-5)[90]. Enfin, indépendamment même de cette inversion du sens de l'ironie quand elle est pratiquée non par les sophistes, mais par Socrate, le choix de l'étranger de couper comme il le fait peut être justifié dialectiquement. En effet, selon l'interprétation de la méthode de division suivie[91], le couple de genres utilisé pour diviser un genre donné n'est pas identique aux espèces résultant de cette division. Par conséquent, l'extension des genres responsables de la division n'est pas non plus la même que celle des espèces obtenues. Il est donc tout à fait possible que Socrate participe de l'ironie, c'est-à-dire à un des membres du couple utilisé pour diviser la doximimétique, sans pour autant participer à l'espèce ironique de doxomimétique comme le fait le sophiste. Cette non-coincidence entre l'extension des genres diviseurs et les espèces qu'ils déterminent sur le genre divisé, combinée à la métamorphose du sens de l'ironie entre sa pratique socratique et sophistique, doivent conduire à refuser l'interprétation selon laquelle l'étranger, dans ses ultimes coupures, accuse Socrate de pratiquer la sophistique[92].

Reste à relever la condition tragi-comique de l'existence sophistique : passer son temps à faire croire que l'on possède un savoir auquel on ne croit même

89 Sur cette question, comparer les analyses divergentes de Vlastos (1991), 21-42 et de Dixsaut (2000), 15-44.

90 Comme l'explique Dixsaut (2000), 33.

91 Voir chapitre 2, *La division des techniques* ; chapitre 3, *Production, art de trier et dialectique*.

92 Cette interprétation soutenue, par exemple, par Rosen (1983), 313, est également rejetée par Movia (1991), 470 n. 30. Voir aussi la discussion nuancée de Esses (2019), 308-310, 313.

plus soi-même. Chaque débat auquel les sophistes participent les ramène à leur ignorance. Pourtant, ils repartent inlassablement à la conquête de leur public pour le persuader de leurs vertus et de leur savoir. La mauvaise foi paraît seule capable d'expliquer cette façon d'agir et de vivre : il faut bien, semble-t-il, une sacrée dose de mauvaise foi (pour ne pas dire de cynisme) pour étouffer ou ignorer le soupçon qui naît en soi quant au savoir que nous voulons projeter et dont les autres, parfois, nous créditent. À moins que l'incapacité de transmuer l'ignorance pressentie en savoir de cette ignorance et en désir de connaître ne provienne d'une façon particulière d'argumenter barrant, par principe, tout progrès possible et toute possibilité d'apprendre. C'est en tout cas ce qui est suggéré dans la dernière division du dialogue, comme nous allons le voir immédiatement.

2.7 *L'orateur populaire et le sophiste*

L'étranger distingue finalement deux types d'ironistes : d'une part, celui qui ironise devant la foule au moyen de longs discours ; de l'autre, celui qui, en privé et au moyen d'arguments courts, contraint son interlocuteur à se contredire. Le premier est un « démologue » ou orateur populaire, le second est un sophiste (268a10-c4).

Encore une fois, l'étranger semble jouer avec le feu en faisant de la capacité à susciter la contradiction chez un interlocuteur la spécificité caractérisant finalement la sophistique. La réfutation purificatrice de l'ignorance dans l'âme, c'est-à-dire, plus que probablement, la pratique de Socrate[93], ne fonctionne-t-elle pas, elle aussi, en révélant la contradiction existante entre les opinions soutenues par un interlocuteur ignorant (230b4-8) ? Doit-on alors finalement comprendre que Socrate et les sophistes partagent la même méthode ? Répondre par l'affirmative à cette dernière question revient à faire complètement fi d'une différence cruciale entre la présente description et la description de la purification socratique. On se souviendra en effet que, pendant la sixième définition, l'étranger insistait considérablement sur le fait que la contradiction révélée par la réfutation doit avoir lieu en même temps, sur les mêmes choses, en relation avec les mêmes choses, et sous les mêmes rapports (ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτά, 230b7-8). En outre, depuis le coup de force de l'étranger, on sait que la faculté de restituer ces rapports au cours d'une argumentation est ce qui différencie une « réfutation véritable » (ἔλεγχος ἀληθινός) de la réfutation pratiquée par les néophytes (voir 259c7-d8). Or, au moment de conclure la dernière division et de caractériser la façon sophistique d'argumenter (268b3-5), *l'étranger ne dit plus un mot au sujet des rapports*

---

93 Voir chapitre 3, *La réfutation socratique*.

selon lesquels la contradiction intervient. En raison de l'importance accordée par Platon à la restitution de ces rapports dans une réfutation véritable, on peut interpréter le silence de l'étranger dans la dernière définition comme une façon d'indiquer que les sophistes oblitèrent ces rapports pour parvenir à produire à tout prix une contradiction chez leurs interlocuteurs et qu'à ce titre, ils argumentent comme des néophytes plutôt que comme des philosophes.

En oblitérant les rapports selon lesquels chaque terme est envisagé, tout peut devenir contradictoire, et au premier chef des couples d'expressions en réalité non contradictoires comme « le changement est le même » et « le changement n'est pas le même » (sur le caractère non contradictoire de ces énoncés, voir 256a10-b5[94]). Dans l'esprit du sophiste, aucun raisonnement n'est stable, tous peuvent être à tout moment renversés ou contredits. Or, présumer l'instabilité intrinsèque des raisonnements prépare le pire des accidents qui peut arriver à un homme, à savoir tomber dans la « misologie », la haine des raisonnements (*Phédon* 89d2-3, 90b4-d8). Plus que la mauvaise foi, c'est donc sans doute finalement la misologie résultant de la façon même dont le sophiste argumente qui l'empêche de transformer son pressentiment d'ignorance en désir d'apprendre[95]. Que pourrait-on bien apprendre et vouloir apprendre si tout peut être contredit de n'importe quelle façon ?

Cette dernière division soulève une ultime difficulté : pourquoi l'étranger distingue-t-il l'orateur populaire et le sophiste alors que les grands sophistes se vantent d'exceller en réponses courtes aussi bien qu'en de longs discours (voir *Protagoras* 334c7-335c7 ; *Gorgias* 449b4-c8) ? Tout d'abord parce que forcer l'adversaire à se contredire, plutôt que séduire ou persuader un public comme le font les orateurs populaires, constitue probablement la véritable finalité du discours sophistique. Même si Protagoras ou Gorgias sont capables de produire de longs discours, l'étranger considère sans doute que, ce faisant, ils n'utilisent pas le langage de façon strictement sophistique[96]. En outre, cette dernière division permet à Platon de répondre à une question laissée encore en suspens, tout en annonçant la suite de la trilogie dans laquelle le *Sophiste* s'insère. L'étranger profite en effet de sa dernière coupure pour construire une analogie : l'orateur populaire contrefait le politique comme le sophiste imite le sage (268b7-c4). Cette analogie clôture parfaitement le *Sophiste*, car elle permet d'ébaucher une réponse à la question posée par Socrate au tout début du dialogue à propos du rapport entre le politique, le sophiste et le philosophe

94 Et chapitre 7, *Les possibilités de communication du changement*.

95 En accord avec Beere (2019), 188-189. Voir également Lott (2012), 49.

96 Voir Dixsaut (2000), 303-304 ; Esses (2019), 310.

(216d3-217a9[97]). Il est certes vrai que c'est le sophiste et le sage qui sont nettement distingués ici plutôt que le sophiste et le philosophe. Néanmoins, certains éléments laissent penser que derrière la figure du sage pourrait bien se dissimuler celle du philosophe. Car, à bien y réfléchir, qui est ce sage qu'imite le sophiste ? Une réponse plausible est qu'il s'agit de l'homme disposant effectivement du savoir universel prétendument possédé par le sophiste. Cependant, l'étranger et Théétète se sont clairement accordés sur le fait qu'un tel savoir universel ne peut être possédé par un homme (233a3-4). Seul un dieu pourrait donc être ce sage que le sophiste imite[98]. Un dieu, ou peut-être le type d'homme qui s'en rapproche le plus : le philosophe. En effet, non seulement celui-ci est divin (216b8-c1) et porte son regard vers le divin (254b1), mais il dispose également de la science des hommes libres (253c7), ce qui peut raisonnablement s'interpréter comme signifiant que sa capacité à indiquer quel genre consent à se mélanger avec quel autre n'est pas bornée *a priori*, en particulier qu'elle n'est pas bornée par l'axiologie traditionnelle (227a7-b6). Qui plus est, le philosophe-dialecticien a probablement affaire non pas à un nombre limité, mais à une infinité de genres (256e6-7). Or si la compétence dialectique n'est pas *a priori* bornée, celui ou celle qui en dispose peut légitimement être considéré comme possesseur d'une compétence universelle, sinon « actuellement » universelle, du moins universelle en son principe. Cette compétence universelle du dialecticien ainsi que le caractère divin du philosophe einvite à penser que c'est le genre du philosophe et aucun autre qui se rapproche le plus du sage qu'imite le sophiste.

Par conséquent, en distinguant soigneusement le sophiste et le sage, l'étranger répond implicitement à Socrate que le sophiste et le philosophe ne sont pas deux noms pour un même genre. Reste évidemment à comprendre le rapport de ces genres à celui du politique, ce qui sera l'objet de la discussion suivante entre l'étranger et le jeune Socrate. Cependant, parce qu'elle met déjà en jeu la figure du politique en la distinguant de celle de l'orateur populaire, l'analogie proposée ici par l'étranger constitue un préambule discret et élégant à l'investigation menée dans le *Politique*.

2.8 *Récapitulatif*

Contrairement à ce qui s'était produit lors des premières divisions de la coque du dialogue, l'étranger ne laisse de côté aucune étape de la dernière division dans le résumé qu'il en propose[99]. La perfection d'un tel résumé ainsi que

---

97 Voir chapitre 1, *La question de Socrate à l'étranger*.

98 Sur ce point, nous sommes d'accord avec Notomi (1999), 285-286.

99 Rosen (1983), 314 estime que l'étranger omet la quatrième coupure, celle qui sépare les producteurs de phantasmes opérant avec un instrument et ceux qui s'utilisent eux-mêmes

l'acquiescement décidé de Théétète qui le ponctue (268d5) laissent entendre que la dernière définition proposée est la bonne. Le sophiste est bien un doxomime ironique issu du genre de la production de phantasmes au sein de la production d'images humaines qui force son interlocuteur à se contredire et qui utilise son propre corps comme instrument. Mais outre le contenu de ce résumé, c'est le cadre qui l'entoure qui mérite toute notre attention. En effet, la façon dont l'étranger introduit puis conclut son récapitulatif confirme décisivement des options interprétatives privilégiées jusqu'ici.

Pour introduire son résumé, l'étranger explique qu'il convient de lier ensemble le nom du sophiste en opérant un entrelacement progressant de la fin vers le commencement (268c5-6[100]). Cette introduction achève de valider deux décisions exégétiques prises dans le chapitre précédent[101]. D'abord, on notera que même si le résumé de la division constitue un *logos* permettant de passer d'un accord purement nominal à un accord sur la fonction de la chose même (218c1-5 ; 221a7-b2), il reste étroitement lié à la fonction linguistique qui consiste à *nommer*, puisqu'il permet de lier le *nom* du sophiste (συνδήσομεν αὐτοῦ [...] τοὔνομα, 268c5-6). Ce point est confirmé par un passage du *Politique* dans lequel l'étranger présente la récapitulation de la définition du politique comme une manière de lier le *logos* de son *nom* (voir συνείρωμεν [...] τὸν λόγον τοῦ ὀνόματος, *Politique* 267a4-5). Le *logos* dialectique, à la différence du *logos* doxique, ne paraît donc pas accomplir « quelque chose de plus » que nommer, il n'affirme ni ne nie quelque chose au sujet de quelque chose, mais il substitue à un nom qui pourrait désigner quelque chose de différent pour chacun, un nom qui laisse clairement transparaître la chose qu'il nomme. La chose même appelée « sophistique » n'est rien d'autre que cet entrelacement des parties de droite issues de la division de la production et c'est ce que le *logos* dialectique du sophiste manifeste. Ensuite, il est également important de noter qu'à ce niveau du texte, l'étranger évoque un entrelacement (συμπλέξαντες, 268c5). Le fait qu'il soit question d'un entrelacement au moment de

---

comme instrument. Cependant, le terme μιμητικόν qui figure dans le résumé (en 268c9) renvoie certainement à la production de phantasmes sans instrument externe dans la mesure où celle-ci reçoit le nom générique de μίμησις dans la quatrième coupure (voir ci-dessus *S'instrumentaliser soi-même pour produire des phantasmes*). Au chapitre 3, dans les sections *Première définition* et *Deuxième, troisième et quatrième définitions*, nous avons tenté d'expliquer pourquoi l'étranger ne reprend pas toujours toutes les étapes de ses divisions au moment de les résumer.

100 Οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοὔνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν ; Dans notre paraphrase, nous supposons que αὐτοῦ [...] τοὔνομα (« le nom de celui-ci », c'est-à-dire du sophiste) est le complément de συνδήσομεν (« lier ensemble ») plutôt que de συμπλέξαντες (« entrelacer »), voir Dixsaut (2000), 271 n. 1. Cette option linguistique n'affecte cependant pas l'interprétation que nous proposons de ces lignes.

101 Voir chapitre 8, *La distinction entre* logos *dialectique et* logos *doxique*.

fournir le *logos* dialectique du sophiste confirme en effet que ce type de *logos* contient bien un entrelacement de formes (ou du nom de ces formes) et qu'il est donc conditionné en son principe par la possibilité d'un mélange mutuel des formes (259e5-6).

Si la façon dont l'étranger introduit son résumé permet de confirmer nos analyses sur le contenu et la fonction linguistique du *logos* dialectique, la manière dont il le conclut n'est pas moins significative pour notre interprétation générale du dialogue, même si elle est plus allusive. D'après l'étranger, l'entrelacement des parties de droites obtenues lors de la division de la production constitue en effet « la race et le sang » de l'authentique sophiste (268d3-4). Or, la clause « la race et le sang » (ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος, 268d3) est une citation de la fin du récit généalogique de Glaucos dans le sixième chant de l'*Iliade* (*Iliade* VI, 211). La particularité de ce récit tient dans le fait que, par son biais, Glaucos assure à Diomède, qui avait interrogé Glaucos sur ses origines (*Iliade* VI, 123-143), qu'il n'est pas un dieu. Il nous paraît très peu probable que cette citation ait été choisie au hasard ou pour répondre à un souci purement esthétique. Au contraire, il semble que Platon, en choisissant une telle citation, encourage son lecteur à tracer un parallèle entre les origines de Glaucos et la généalogie, le lignage du sophiste qui vient d'être établi au cours du dialogue. Pas plus que Glaucos, semble-t-il nous être suggéré, le sophiste n'est un dieu[102]. Or, en recourant ainsi, au moment de conclure, à Homère pour insister sur le caractère non-divin du sophiste, l'étranger répond en réalité de façon symétrique à Socrate qui avait mobilisé l'*Odyssée* dans le prologue pour évoquer le caractère divin de l'étranger et, plus généralement, des philosophes (voir 216a6-b4 ; 216c4-6[103]).

Pour soutenir une différence entre la divinité du philosophe et l'absence de divinité du sophiste, entre le divin Ulysse de l'*Odyssée* et l'humain Glaucos de l'*Iliade* (d'ailleurs finalement privé de sa raison par Zeus, voir *Iliade* VI, 234), il aura donc fallu tout le *Sophiste*. Tout le *Sophiste*, c'est-à-dire, du moins est-ce notre thèse, la force et le désir de soutenir une différence fondamentale sur laquelle repose l'irréductibilité de la philosophie à toute forme de sophistique : la différence entre la connaissance et le jugement, le savoir et l'opinion, la dialectique et l'apparence.

102 Comparer Benardete (1984), II. 167 ; Mouze (2020), 175-176.

103 Et chapitre 1, *Les multiples apparences du philosophe*.

Conclusion

L'expérience humaine est tissée de contradictions : une personne, un lieu, un objet qui nous semblent beaux à un moment donné cessent de nous paraître tels avec le temps ; une personne qui se montre extrêmement cruelle sous un aspect se montre généreuse sous un autre ; plus politiquement, un comportement, une situation juste dans une nation, dans une cité ou dans une civilisation ne l'est plus dans une autre ; même la perception qui semble notre plus fidèle alliée n'est pas à l'abri des contradictions (pensons aux illusions d'optiques, par exemple à la courbure apparente d'une rame dans l'eau ensoleillée). Platon estimait qu'il y a plusieurs façons de réagir face à ces contradictions. La plupart des hommes, selon lui, s'accommodent des désillusions qu'elles véhiculent : ce qui semble moralement, esthétiquement, politiquement bon ou important dans la jeunesse cesse de l'être à l'âge adulte et ce qui semblait anodin ou accessoire dans la fleur de l'âge devient central dans la vieillesse. Ces désillusions ne vont pas sans souffrance. Peut-être pour les contourner, peut-être par dépit, peut-être par ennui, d'autres hommes, ou bien les mêmes qui ont trop souffert, s'emparent des contradictions qu'ils constatent dans leur expérience et les font migrer dans le langage. Ils ne pensent pas du tout que la parole, la rationalité puissent dompter ces contradictions, ils pensent au contraire que le langage en est infesté. Mais paradoxalement, l'incapacité du langage à maîtriser ces contradictions l'investit d'un pouvoir immense : le langage devient pour eux un instrument tout puissant permettant de contredire et de se faire contredire par n'importe qui au sujet de n'importe quoi. Le premier risque que comporte cette utilisation du langage semble inoffensif : c'est la vanité, la mystification, la séduction. Mais bien vite, la séduction esthétique devient politique. Et de la mystification, on passe à la démagogie, puis finalement à la tyrannie. Platon pensait qu'entre une vie de désillusions et une vie de vanité ou de démagogue, il y a une troisième voie, une troisième façon de vivre, même si certains n'appellent sans doute plus cela la vie, mais plutôt une façon de passer sa vie à mourir …

Certains hommes et certaines femmes – ou du moins certaines parties dans l'âme de certains hommes et de certaines femmes – sont en effet animés du désir étrange mais puissant de surmonter les contradictions de la réalité qui leur apparaît. Alors, au lieu de porter toute leur attention à la situation, à la personne qui leur apparaît successivement belle et non-belle, cruelle et non-cruelle, juste et non-juste, ces hommes et ces femmes en viennent à considérer la beauté, la cruauté, la justice et toutes les qualifications similaires *en elles-mêmes*. Cette petite modification de l'objet de leur attention est cruciale,

 | DOI:10.1163/9789004533080_012

puisque à la différence des situations et des personnes qui leur paraissent belles, cruelles ou justes, la beauté, la cruauté ou la justice au moyen desquelles ils déterminent ce qui leur apparaît ne cessent jamais d'être belle, cruelle ou juste. Ce qui est beau ne l'est plus ou le devient avec le temps ; la beauté elle-même est toujours belle. Par conséquent, celles et ceux animés d'un tel désir en viennent à réaliser que ce qui est pleinement n'est pas le monde qui leur apparaît et qu'ils déterminent de telle ou telle manière, mais bien les déterminations mêmes qu'ils utilisent pour déterminer ce monde. S'ils veulent exprimer ce constat dans un langage théorique, ils diront que les déterminations qu'ils pensent impliquent l'être et qu'il n'est nullement besoin d'ajouter l'existence spatio-temporelle à une détermination pour la faire être ; mais s'ils veulent convaincre ou éduquer, ils pourront par exemple comparer le monde qui apparaît contradictoirement à une caverne dont nous sommes prisonniers et les déterminations que notre pensée est capable de poser aux objets à l'extérieur de cette caverne.

Cependant, il est possible de pousser dans leurs retranchements ces hommes et ces femmes désireux de penser les déterminations ou les idées qu'ils mobilisent dans leurs jugements plutôt que de passer leur vie à juger pour déjuger aussitôt. Il est en effet possible de leur demander ce qu'ils tirent de leurs tautologies à part de l'assurance. On leur concédera que la beauté n'est jamais non-belle ou que la justice n'est jamais injuste, mais on leur demandera ce que cela peut nous apprendre sur la justice ou la beauté considérées en elles-mêmes. La réponse très complexe que le *Sophiste* apporte à cette question peut être appréhendée par une formule : « il faut que l'un et le multiple communiquent ». Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? En première analyse, simplement que, pour donner un contenu à une idée, il faut la faire communiquer avec d'autres idées. Par exemple, pour comprendre ce qu'est la beauté, on peut la faire communiquer avec l'idée de proportion ; ou encore, pour déterminer la justice, on peut la relier avec l'idée de fonction propre. Cependant, afin que ces liens ne s'effectuent pas au petit bonheur la chance, le *Sophiste* propose d'adopter une méthode dont le fonctionnement révèle en même temps le sens profond de la nécessité de faire communiquer l'un et le multiple. D'après cette méthode, pour déterminer le contenu d'une idée, il faut la placer, avec une multiplicité d'autres idées qui lui ressemblent selon un certain rapport, sous un genre commun unique, qu'il convient ensuite de diviser pour retrouver l'unicité de l'idée de départ. La force de cette opération de rassemblement et de division est que, par son intermédiaire, l'idée que nous tentons de penser s'est vue substantiellement déterminée. Cette description très abstraite peut être illustrée par la façon dont Platon définit la philosophie elle-même dans le *Phèdre* (243e9-257b6 ; 265e3-266b2) : s'il est capital, pour parvenir à déterminer

la philosophie, de commencer par postuler son identité à soi, il faut encore la compter avec la poésie, la divination et la prophétie sous la forme générale du délire, puis suggérer que la philosophie est la partie spécifique du délire divin qui est érotique. Dans ce cas, l'unité à laquelle la multiplicité est rapportée est le délire, et la philosophie se définit par spécification de la folie en folie divine et de celle-ci en folie érotique. Ou encore, pour reprendre l'exemple de la détermination « cruauté », on pourrait lui donner un contenu plus précis en la plaçant avec la multiplicité des autres vices sous l'idée unique de vice et en déterminant cette idée par l'absence d'empathie envers la souffrance d'autrui.

Admettons donc que *via* cette division d'un genre unique et *via* la communication des déterminations que cette division suppose l'on parvienne à donner un contenu à l'idée ou à la détermination que l'on cherche à penser. Il est toutefois possible de questionner encore plus profondément ceux qui pratiquent cette activité – que Platon appelle la dialectique – pour les pousser à la caractériser de manière plus fine. Deux points au moins demeurent obscurs. Tout d'abord, qu'est-ce qui valide ce jeu de rapprochement entre des déterminations ? Pourquoi devrait-on faire communiquer la beauté avec la symétrie plutôt qu'avec l'asymétrie (pourrait objecter un moderne) ou la justice avec l'idée de fonction propre plutôt qu'avec la loi du plus fort (pourrait objecter le cynique Thrasymaque) ? Et ensuite, en affirmant que la philosophie est une folie divine ou la cruauté telle forme de vice, n'est-on pas en train de reconduire la forme du jugement, que l'on cherchait justement à quitter en cessant de considérer ce qui est déterminé pour se focaliser uniquement sur la détermination en elle-même ?

La réponse de Platon à la première de ces questions est que si certaines idées consentent à communiquer entre elles, d'autres n'y consentent pas. Mais comment savoir si deux idées acceptent de communiquer ? Pour le découvrir, il faudra examiner la pensée de celui qui cherche à les faire communiquer : y décèle-t-on des incohérences, c'est le signe que les idées qu'il cherche à mélanger ne communiquent pas. Par exemple, il est incohérent de soutenir que la justice est l'intérêt du plus fort tout en admettant, comme il paraît évident de le faire, que des dirigeants peuvent se tromper, car s'ils peuvent se tromper, ils peuvent établir des lois qui ne sont pas dans leur intérêt. Il y a donc au moins certains cas où la justice ne consiste pas en la loi du plus fort (*République* I, 339b7-e8). Plus encore, l'incohérence de ceux qui ne perçoivent pas quelles idées communiquent et lesquelles ne communiquent pas ne se limite pas à l'incohérence de leurs croyances. Elle s'étend également au rapport entre ce qu'ils expriment et ce qu'ils doivent présupposer pour exprimer ce qu'ils expriment. Ainsi, si quelqu'un voulait s'opposer radicalement à tout ce qui précède en objectant que parler de « déterminations » ou d'« idées » mobilisées dans les

jugements n'a aucun sens dans la mesure où seuls existent les corps que nous pouvons saisir entre nos mains, il faudrait lui faire remarquer que pour dire ce qu'il vient de dire, il doit précisément octroyer, sinon l'être, du moins un statut à la signification, à coup sûr incorporelle, de ses propres mots. Ultimement, utiliser la cohérence comme critère de validité d'un rapprochement entre deux déterminations permet de *libérer* le dialecticien de la façon dont le monde apparaît ou est habituellement déterminé : il se peut très bien que toute l'histoire politique de l'humanité indique que les politiques gouvernent sans savoir, mais cela n'empêchera jamais le dialecticien qui veut déterminer l'essence du politique de le considérer comme un savant.

Quant au retour du jugement au niveau de l'activité dialectique, il faut l'admettre, au moins quand l'idée qui doit être déterminée est placée sous le genre issu du rassemblement ou sous l'un des deux genres résultant de la division de ce genre. Cependant, il faut également souligner que quand deux idées communiquent, cela n'implique nullement, comme c'était le cas pour les jugements sur le monde, la possession par l'une d'elles de l'autre comme sa propriété. La seule chose impliquée par cette communication est la constitution d'une idée. Quand le délire et le divin communiquent, il ne s'ensuit pas que le délire possède la propriété « divine », mais il en résulte la forme unique du délire divin, qui elle-même se spécifie en philosophie lorsqu'elle communique avec l'amour. Sans doute plus fondamentalement encore, la différence entre les jugements sur le monde et les relations qui s'instaurent entre des idées tient dans le fait que tout jugement qui fait intervenir des idées *peut être repris sous la forme d'un questionnement*. S'il doit bien arriver au dialecticien d'affirmer et de répondre aux questions qu'il se pose, le propre de son activité est que cette réponse peut toujours être reprise, continuée, nuancée sous la forme d'une question.

Si nous relions ensemble les deux caractéristiques de la dialectique qui viennent d'être mises en évidence, à savoir l'insatiabilité du questionnement et la cohérence de la pensée de celui qui fait communiquer les idées entre elles, il devient clair que le résultat obtenu est indissociable du chemin qui y conduit, puisque ce qui valide ce résultat n'est rien d'autre que la cohérence de la démarche qui le porte ainsi que sa reprise toujours possible sous la forme d'une question. Il serait aussi inefficace d'expliquer le sens du *Sophiste* en se limitant à sa conclusion que de chercher à expliquer ce qu'est de l'eau en se contentant d'écrire la formule chimique H_2O sans expliquer les fondements de la chimie. Ce n'est même pas que, pour Platon, le chemin est aussi important que le résultat auquel il conduit, c'est plutôt que le résultat *n'est pas autre chose*, du point de vue de la connaissance, que le chemin qui y mène. D'où l'extrême difficulté de l'exercice consistant à conclure le commentaire d'un

dialogue de Platon. Pour le comprendre, il faut soi-même l'avoir parcouru, avoir intégré sa cohérence et éventuellement être capable de le questionner pour le prolonger … tout au plus peut-on tenter de donner envie de le lire !

Revenons à nos différents types d'hommes et de femmes – ou aux différentes parties qui peuvent s'affronter au sein de l'âme d'un même homme ou d'une même femme. Ceux et celles qui, mus par leur désir de comprendre et de ne pas s'en tenir aux contradictions de l'expérience, pratiquent la dialectique, sont baptisés par Platon « philosophes ». Ceux et celles qui, au contraire, font migrer toutes les contradictions du monde dans le langage et utilisent ce dernier pour contredire, sont appelés par lui « sophistes ». Que peut le philosophe contre le sophiste, qu'il soit en lui ou à l'extérieur de lui ? Fort de la cohérence obtenue au prix de son effort de pensée, il peut à présent résister sans difficulté à toutes les tentatives de déstabilisation, à la séduction et à la démagogie. Il peut également montrer que le sophiste lui-même possède ses propres failles, ses propres incohérences, et qu'il ne pense nullement quand il produit ses phantasmes de discours. Mais en se livrant à cette tâche agonistique, le philosophe vaut-il mieux que le sophiste ? Ne fait-il pas dans ce cas la même chose que ce dernier, à savoir contredire et faire se contredire ? Il est vrai qu'un des vertiges, un des abîmes de la philosophie est la chicanerie. Quand le philosophe se met à chicaner, la frontière fragile avec le sophiste se trouble, en effet. Pour éviter d'être entre chien et loup, le philosophe doit alors faire l'effort de préciser les rapports selon lesquels il envisage les énoncés dont il entend montrer le caractère incohérent, précisions dont ne s'embarrasse jamais le sophiste qui cherche la contradiction à n'importe quel prix. Peut-être est-ce aussi cela, le naturel du philosophe : la volonté de se poser inlassablement la question du rapport selon lequel un argument est envisagé pour ne mettre au jour que de véritables contradictions. Quand le philosophe, malgré ces périls, parvient à se maintenir à distance du sophiste, il peut alors espérer lui arracher l'éducation et la politique.

Si le sophiste est désarmé, il n'est cependant pas encore vaincu. Réfléchissant à l'accusation dont il fait l'objet, il réalise que celle-ci est tout entière conditionnée par la possibilité de distinguer le vrai du faux. Pour que le philosophe puisse revendiquer l'éducation, se distinguer des démagogues et des producteurs de phantasmes, il doit en effet pouvoir justifier la vérité de son discours et la fausseté de celui de son opposant. Mais celui-ci peut très bien se mettre à nier qu'il soit même possible de dire quelque chose de faux ou, alternativement, se mettre à affirmer que tout discours est vrai. Que tout discours soit vrai, c'est là une thèse qui s'appuie souvent sur la relativité des sensations. Si, malade, un vin m'apparaît mauvais ou une brise désagréable, je peux dire à juste titre que le vin est mauvais *pour moi*, la brise désagréable *pour moi*, même si ce vin est

bon ou cette brise est agréable pour quelqu'un d'autre qui n'est pas malade (*Théétète* 159b1-160c10). Pourtant, le relativisme de la vérité est également une thèse contradictoire : s'il est vrai que tout énoncé est vrai, alors l'énoncé d'après lequel il n'est pas vrai que tout est vrai est vrai lui aussi (*Théétète* 170c2-171c7). Reste toutefois la converse de ce relativisme : l'impossibilité de la fausseté. Pour l'appuyer, le sophiste utilise l'argument suivant. Supposons par exemple que je dise de tel homme qu'il vole (sans l'aide d'un quelconque dispositif technique). Dans ce cas, je dis quelque chose qui n'a pas lieu, qui n'est pas le cas. Mais si ce que je dis n'est pas le cas, alors ce que je dis n'est pas, et même n'est rien du tout. Par conséquent, quand je dis d'un homme qu'il vole, loin de dire quelque chose de faux, je ne dis rien. Cet argument contre la possibilité de dire le faux sonne assurément d'une étrange manière à nos oreilles non accoutumées au grec ancien. Il semble reposer sur des associations douteuses, des tours de passe-passe. Pourtant, la spécificité de la réflexion philosophique consiste précisément à montrer qu'il n'est pas possible de tirer parti des malentendus qui entourent l'argument. Le philosophe ne dit pas seulement que l'argument ne marche pas, il veut montrer *pour quelles raisons* il ne marche pas. Or, au moment de faire communiquer la multiplicité des idées entre elles dans ses opérations dialectiques, il a bien fallu que le philosophe admette que chaque idée *n'est pas* toutes les autres, non pas au sens où cette idée n'est rien du tout, mais simplement au sens où cette idée est autre que toutes les autres. Ainsi, il lui est facile de comprendre et de faire remarquer que ce qui n'est pas, loin de n'être rien du tout, est simplement quelque chose d'autre. Donc, de manière similaire, quand quelqu'un affirme faussement d'un homme qu'il vole, il dit bien ce qui n'est pas le cas, mais, puisque ce qui n'est pas le cas est simplement quelque chose d'autre que ce qui est le cas et non rien du tout, celui qui affirme faussement d'un homme qu'il vole dit bien quelque chose. Le mécanisme sur lequel reposait l'argument du sophiste pour rejeter la possibilité de dire le faux est donc complètement déconstruit. Il est bel et bien possible de dire le faux et de caractériser le sophiste comme un expert en ce domaine. Mais pour déconstruire cet argument et montrer que des jugements faux sont possibles, il fallait paradoxalement commencer par caractériser l'activité dialectique et le type de vérité qu'elle suppose. En d'autres termes, pour rendre le sophiste possible, il fallait découvrir le philosophe.

Le *Sophiste* démontre que face aux contradictions rencontrées dans l'existence, il est possible de poser une idée, de la déterminer quant à son contenu et d'avoir à son sujet une pensée cohérente, d'affronter le sophiste en nous ou à l'extérieur de nous, de transformer l'éducation. Et non seulement il suggère que rien n'empêche de poser cette idée pour n'importe quelle détermination qui nous semble devoir être pensée (227a7-b6 ; 256e6-7), mais il assure de

pouvoir toujours reprendre à nouveaux frais nos affirmations sous la forme d'un questionnement (259a2-3). Loin de clôturer quoi que ce soit, le *Sophiste* est une ouverture : pour Platon, il est la condition des dialectiques ultérieures du *Politique* et du *Philèbe* ; pour tous ses lecteurs, il fonctionne comme la garantie et la célébration du pouvoir qu'a la pensée de cheminer dans un espace littéralement infini.

Bibliographie

La présente bibliographie rassemble les articles et les ouvrages cités en notes.

Ackrill, J.L. (1955), « ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2, pp. 31-35.

Ackrill, J.L. (1957), « Plato and the Copula: *Sophist* 251-259 », *Journal of Hellenic Studies*, 77, pp. 1-6.

Aubenque, P. (dir.) (1987), *Parménide : Le Poème de Parménide*. T. 1 de *Études sur Parménide*, Texte, traduction, et essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Paris.

Aubenque, P. (éd.) (1991), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Naples.

Aubenque, P. (1991b), « Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l''étant' et le 'quelque chose' », dans P. Aubenque (éd.) (1991), pp. 365-385.

Bailly, A. [1895], *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, 11e éd. (1935), Paris.

Beere, J. (2019), « Faking Wisdom: The Expertise of Sophistic in Plato's *Sophist* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 57, pp. 153-189.

Benardete, S. (1960), « Plato's *Sophist* 223b1-7 », *Phronesis*, 5, pp. 129-139.

Benardete, S. (1984), *The Being of the Beautiful. Plato's* Theaetetus, Sophist, and Statesman, Translated and with Commentary, Chicago/Londres.

Benson, H. (1987), « The Problem of the Elenchus Reconsidered », *Ancient Philosophy*, 7, pp. 67-85.

Berger, F.R. (1965), « Rest and Motion in the *Sophist* », *Phronesis*, 10, pp. 70-77.

Bluck, R.S. (1957), « False Statement in the *Sophist* », *Journal of Hellenic Studies*, 77, pp. 181-186.

Bluck, R.S. (1975), *Plato's* Sophist, Manchester.

Bostock, D. (1984), « Plato on 'is not' (*Sophist* 254-9) », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, pp. 89-119.

Boys-Stones, G.R. (2010), « Hesiod and Plato's History of Philosophy », dans G.R. Boys-Stones et J.H. Haubold (éds), *Plato and Hesiod*, Oxford, pp. 31-51.

Brague, R. (1991), « La cosmologie finale du *Sophiste* (265 b4-e6) », dans P. Aubenque (éd.) (1991), pp. 267-288.

Brancacci, A. (1999), « Eutidemo e Dionisodoro, gli ὀψιμαθεῖς dell'*Eutidemo* », *Elenchos*, 20, pp. 381-96.

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. (1984), « Vlastos on the Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, pp. 185-195.

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. (1989), *Socrates on Trial*, Oxford.

Brisson, L. (2000), *Lectures de Platon*, Paris.

Brown, L. (1986), « Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry », repris dans G. Fine (éd.) (1999), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, pp. 455-478.

Brown, L. (1994), « The verb 'to be' in Greek philosophy: Some Remarks », dans S. Everson (éd.), *Language* (*Companions to ancient thought 3*), Cambridge, pp. 212-236.

Brown, L. (1998), « Innovation and Continuity: The Battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249 », dans J. Gentzler (éd.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, pp. 181-207.

Brown, L. (2008), « The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood », dans G. Fine (éd.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, pp. 437-462.

Brown, L. (2010), « Definition and Division in the *Sophist* », dans D. Charles (éd.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford, pp. 151-171.

Brown, L. (2012), « Negation and Not-being: Dark Matter in the *Sophist* », dans A. Hermann, *et al.* (éds.), *Presocratics and Plato: A Festschrift for Charles Kahn*, Las Vegas, pp. 233-254.

Brunschwig, J. (1988), « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », dans J. Barnes, M. Mignucci (éds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, pp. 19-127.

Burnet, J. (éd.) (1900-1907), *Platonis Opera*, Oxford.

Campbell, L. (1867), *The* Sophistes *and* Politicus *of Plato*, with a revised text and English notes, Oxford.

Carpenter, M., Polansky, R. (2002), « Variety of Socratic Elenchi », dans G.A. Scott (éd.), *Does Socrates have a Method?*, University Park, PA, pp. 89-100.

Castagnoli, L. (2010), *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation. Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.

Cavini, W. (1995), « Naming and Argument: Diaeretic Logic in Plato's *Statesman* », dans C.J. Rowe (éd.), *Reading the* Statesman: *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 123-138.

Cavini, W. (2009), « L'ordito e la trama. Il *Sofista* platonico e la tessitura del λόγος », *Dianoia*, 14, pp. 9-25.

Centrone, B. (2008), *Platone:* Sofista, Turin.

Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Chevrolet, T. (2007), *L'Idée de Fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève.

Clarke, P. (1994), « The Interweaving of the Forms with One Another: *Sophist* 259E », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, pp. 35-62.

Cordero, N.-L. (1993), *Platon* : *Le* Sophiste, Traduction inédite, introduction et notes, Paris.

Cornford, F.M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*: *The* Theaetetus *and the* Sophist, Translated with a running Commentary, New York.

Crivelli, P. (2012), *Plato's Account of Falsehood. A Study of the* Sophist, Cambridge.

Crivelli, P. (2004), « Socratic Refutation and Platonic Refutation », dans V. Karasmanis (éd.), *Socrates: 2400 Years since his Death*, Athènes, pp. 247-248.

Crivelli, P. (2021), « The Sophist's Appearance in Plato's *Sophist* », dans G. Lachance, S. Delcomminette (éds.), *L'Éristique : Définitions, caractérisations et historicité*, Bruxelles, pp. 217-266.

Croiset, A. [1923], *Platon : Œuvres complètes. Tome III – 2e partie :* Gorgias – Ménon, 14e tirage (1974), Paris.

Dancy, R.M. (1999), « The Categories of Being in Plato's *Sophist* 255c-e », *Ancient Philosophy*, 19, pp. 45-72.

Delcomminette, S. (2000), *L'inventivité dialectique dans le* Politique *de Platon*, Bruxelles.

Delcomminette, S. (2006), *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden.

Delcomminette, S. (2013), « Exemple, analogie et paradigme. Le paradigmatisme dialectique de Platon », *Philosophie antique*, 13, pp. 147-169.

Delcomminette, S. (2013b), « La chaîne des vérités », dans E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli (éds.), *Plato, poet and philosopher. In Memory of Ioannis N. Theodoracopoulos, Proceedings of the third International Conference of Philosophy*, Athènes, pp. 135-147.

Delcomminette, S. (2013c), « Quel rôle joue l'éducation dans la perception ? », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le* Théétète *de Platon*, Paris, pp. 75-94.

Delcomminette, S. (2014), « Odysseus and the Home of the Stranger from Elea », *Classical Quarterly*, 64, pp. 533-541.

Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Paris.

Denniston, J.D. [1934], *The Greek Particles*, 2e édition (1954), Oxford.

Denyer, N. (1991), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londres/New York.

Derrida, J. [1972], « La pharmacie de Platon », repris dans L. Brisson (2004), *Platon : Phèdre*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris, pp. 255-403.

Derrida, J. (1993), *Khôra*, Paris.

Diès, A. [1909], *Définition de l'être et nature des idées dans le* Sophiste *de Platon*, 2e édition (1963), Paris.

Diès, A. [1923], *Platon : Le* Sophiste, Notice, texte et traduction, 3e édition (1955), Paris.

Diès, A. (1924), *Platon : Œuvres complètes. Tome VIII – 2e partie : Le* Théétète, Notice, texte et traduction, Paris.

Diès, A. (1941), *Platon : Œuvres complètes. Tome IX – 2e partie :* Philèbe, Notice, texte et traduction, Paris.

Dixsaut, M. [1981], *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, 2e édition (2001), Paris.

Dixsaut, M. (1991), *Platon : Phédon*, Traduction, introduction et notes, Paris.

Dixsaut, M. (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris.

Dixsaut, M. (2001b), *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris.

Dixsaut, M. (2013), *Platon et la question de l'âme. Études platoniciennes II*, Paris.

Dixsaut, M. (2013b), « Du *logos* qui s'ajoute à l'opinion au *logos* qui en libère », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir, Études sur le* Théétète *de Platon*, Paris, pp. 129-150.

Dixsaut, M. (2022), *Platon: Le* Sophiste, Introduction, traduction et commentaire, Paris.

Dorion, L.-A. (2012), « Aristotle's Definition of Elenchus in the light of Plato's *Sophist* », dans J.L. Fink (éd.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, pp. 251-270.

Duke, E.A., Hicken, W.F., Nicoll, W.S.M., Robinson, D.B. et Strachan, J.C.G. (éds.) (1995), *Platonis Opera*, Vol. 1, Oxford.

Duncombe, M. (2012), « Plato's Absolute and Relative Categories at *Sophist* 255c14 », *Ancient Philosophy*, 32, pp. 77-86.

Eck, J. van (1995), « Falsity without Negative Predication: On *Sophistes* 255e-263d », *Phronesis*, 40, pp. 20-47.

Eck, J. van (2000), « Plato Logical Insights: On *Sophist* 254d-257a », *Ancient Philosophy*, 20, pp. 53-79.

Eck, J. van (2002), « Not-Being and Difference: on Plato's *Sophist* 256d5-258e3 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, pp. 63-84.

El Murr, D. (2013), « *Desmos* et *Logos* : de l'opinion vraie à la connaissance (*Ménon*, 97 e-98 a et *Théétète*, 201 c-210 b) », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le* Théétète *de Platon*, Paris, pp. 151-171.

El Murr, D. (2014), *Savoir et Gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris.

Esses, D. (2019), « Philosophic Appearance and Sophistic Essence in Plato's *Sophist* », *Ancient Philosophy*, 39, pp. 295-317.

Ferrari, F. (2012), « L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A », dans L. Palumbo (éd.), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Naples, pp. 601-613.

Frede, M. (1962), « Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons ‚Sophistes' », *Phronesis*, 7, pp. 132-136.

Frede, M. (1967), *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von '... ist ...' und '... ist nicht ...' im Sophistes*, Göttingen.

Frede, M. (1992), « Plato's *Sophist* on False Statements », dans R. Kraut (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp. 397-424.

Frede, M. (1996), « The Literary Form of the *Sophist* », dans C. Gill, M.M. McCabe (éds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 135-151.

Frege, G. [1892], *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert (1971), Paris.

Fronterotta, F. (1995), « L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans *Le Sophiste* », *Les études philosophiques*, 3, pp. 311-353.

Fronterotta, F. (2008), « La notion de δύναμις dans le *Sophiste* de Platon : κοινωνία entre les formes et μέθεξις du sensible à l'intelligible », dans M. Crubellier *et al.* (éds.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-La-Neuve, pp. 187-224.

Fronterotta, F. (2013), « Theaetetus sits – Theaetetus flies. Ontology, Predication and Truth in Plato's *Sophist* (263a-d) », dans B. Bossi, T.M. Robinson (éds.), *Plato's* Sophist *Revisited*, Berlin/Boston, pp. 205-223.

Fronterotta, F. (2019), « Platon sur ΟΝΟΜΑ, ΡΗΜΑ et ΛΟΓΟΣ : théories du ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ en *Sophiste* 261d-262e », *Methodos*, 19, pp. 1-16, disponbile à l'adresse : https://journals.openedition.org/methodos/5703.

Gavray, M.-A. (2006), « Être, puissance et communication. La *dunamis* dans le *Sophiste* », *Philosophie antique*, 6, pp. 29-57.

Gill, M.L. (2006), « Models in Plato's *Sophist* and *Statesman* », *Plato Journal*, 6, disponible à l'adresse : https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/42225/3/Models_in_Plato%27s_Sophist.pdf.

Gill, M.L. (2010), « Division and Definition in Plato's *Sophist* and *Statesman* », dans D. Charles (éd.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford, pp. 172-199.

Gill, M.L. (2015), « Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman* », dans E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Summer 2015 Edition*), disponible à l'adresse : http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/plato-sophstate/.

Gill, M.L. (2012), *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford.

Giovannetti, L. (2021), « Between Truth and Meaning. A Novel Interpretation of the *Symploke* in Plato's *Sophist* », *Elenchos*, 42, pp. 261-290.

Goldschmidt, V. (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris.

Gombrich, E.H. [1960], *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, 6e édition (2002), Londres.

Gómez-Lobo, A. (1977), « Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2 », *Phronesis*, 22, pp. 29-47.

Gómez-Lobo, A. (1981), « Dialectic in the *Sophist*: A Reply to Waletzki », *Phronesis*, 26, pp. 80-83.

Gomperz, T. (1905), *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Vol. II, trad. fr. A. Raymond, Paris.

Gonzalez, F.J. (2009), *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, Pennsylvanie.

Gooch, P. Wm. (1971), « 'Vice is ignorance': The Interpretation of *Sophist* 226a-231b », *Phoenix*, 25, pp. 124-133.

Grote, G. [1865], *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, Vol. III, 3e édition (1888), Londres.

Guthrie, W.K.C. (1969), *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, Cambridge.

Hackforth, R. (1945), « False Statement in Plato's *Sophist* », *Classical Quarterly*, 39, pp. 56-58.

Hamlyn, D.W. (1955), « The Communion of Forms and the Development of Plato's logic », *Philosophical Quarterly*, 5, pp. 289-302.

Harte, V. (2002), *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford.

Hegel, G.W.F. [1807], *Préface et introduction de la* Phénoménologie de l'Esprit, trad. fr. B. Bourgeois (1997), Paris.

Heidegger, M. [1924-1925], *Platon : le* Sophiste, trad. fr. J.-F. Courtine, P. David, *et al.* (2001), Paris.

Heinaman, R. (1981), « Self-Predication in the *Sophist* », *Phronesis*, 26, pp. 55-66.

Heinaman, R. (1982-1983), « Communion of Forms », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 83, pp. 175-190.

Heinaman, R. (1983), « Being in the *Sophist* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, pp. 1-17.

Herrmann, F.-G. (1998), « On Plato's *Sophist* 226b-231b », *Hermes*, 126, pp. 109-117.

Hestir, B. (2016), *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, Cambridge.

Hoekstra, M., Scheppers, F. (2003), « Ὄνομα, ῥῆμα, et λόγος dans le *Cratyle* et le *Sophiste* de Platon. Analyse du lexique et analyse du discours », *L'Antiquité Classique*, 72, pp. 55-73.

Ionescu, C. (2013), « Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds », *Arethusa*, 46, pp. 41-64.

Isenberg, M.W. (1951), « Plato's *Sophist* and the five stages of knowing », *Classical Philology*, 46, pp. 201-211.

Kerferd, G.B. (1954), « Plato's Noble Art of Sophistry », *Classical Quarterly*, New Series, 4, pp. 84-90.

Ketchum, R.J. (1978), « Participation and Predication in the *Sophist* 251-260 », *Phronesis*, 23, pp. 42-62.

Keyt, D. (1973), « Plato on Falsity: *Sophist 263B* », dans E.N. Lee, A.P.D Mourelatos, et R.M. Rorty (éds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen, pp. 285-305.

Kostman, J.P. (1973), « False Logos and Not-Being in Plato's *Sophist* », dans J.M.E Moravcsik (éd.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, pp. 192-212.

Kostman, J.P. (1989), « The Ambiguity of 'Partaking' in Plato's *Sophist* », *Journal of the History of Philosophy*, 27, pp. 343-363.

Kraut, R. (1983), « Comments on Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, pp. 59-70.

Kühner, R., Gerth, B. [1834-1835], *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 3e édition (1892-1904), Hannovre/Leipzig.

Lacey, A.R. (1959), « Plato's *Sophist* and the Forms », *Classical Quarterly*, New Series, 9, pp. 43-52.

Lafrance, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la* doxa, Paris/Montréal.

Lalande, A. [1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1re édition « Quadrige » (2002), Paris.

Ledesma, F. (2009), « Le *logos* du *Sophiste.* Image et parole dans le *Sophiste* de Platon », *Elenchos*, 30, pp. 207-254.

Lee, E.N. (1972), « Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist* », *Philosophical Review*, 71, pp. 267-304.

Lefebvre, D. (2018), *DYNAMIS. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*. Paris.

Leigh, F. (2008), « The Copula and Semantic Continuity in Plato's *Sophist* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, pp. 105-121.

Leigh, F. (2010), « Being and Power in Plato's *Sophist* », *Apeiron*, 43, pp. 63-85.

Leigh, F. (2012), « Modes of Being at *Sophist* 255c-e », *Phronesis*, 57, pp. 1-28.

Lewis, F.A. (1975), « Did Plato Discover the *Estin* of Identity? », *California Studies in Classical Antiquity*, 8, pp. 113-143.

Lewis, F.A. (1976), « Plato on 'Not' », *California Studies in Classical Antiquity*, 9, pp. 89-115.

Liu, W. (2013), « Plato's Attempts at Defining Sophistry », *Frontiers of Philosophy in China*, 8, pp. 566-584.

Lott, M. (2012), « Ignorance, Shame and Love of Truth: Diagnosing the Sophist's Error in Plato's *Sophist* », *Phoenix*, 66, pp. 36-56.

Malcolm, J. (1967), « Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the *Sophist* », *Phronesis*, 12, pp. 130-146.

Malcolm, J. (1983), « Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, pp. 115-127.

Malcolm, J. (2006), « A Way Back for *Sophist* 255c12-13 », *Ancient Philosophy*, 26, pp. 275-289.

Mattéi, J.-F. (1983), *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris.

McCabe, M.M. (2000), *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*, Cambridge.

McDowell, J. (1982), « Falsehood and Not-Being in Plato's *Sophist* », dans M. Schofield, M. Nussbaum (éds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, pp. 115-134.

Menn, S. (1995), *Plato on God as Nous*, Carbondale.

Miller, M. (2016), « What the dialectician discerns: A New Reading of *Sophist* 253d-e », *Ancient Philosophy*, 36, pp. 321-352.

Moravcsik, J.M.E. (1960), « ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ and the Genesis of ΛΟΓΟΣ », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, pp. 117-129.

Moravcsik, J.M.E. (1962), « Being and Meaning in the *Sophist* », *Acta Philosophica Fennica*, 14, pp. 23-78.

Moravcsik, J.M.E. (1992), *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford/Cambridge, Massachusetts.

Mouze, L. (2019), *Platon : Le* Sophiste, Introduction, traduction et notes, Paris.

Mouze, L. (2020), *Chasse à l'homme et faux-semblants dans le* Sophiste *de Platon*, Paris.

Movia, G. (1991), *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al « Sofista » di Platone*, Milan.

Mulligan, K. (2000), « C'était quoi la philosophie dite 'continentale' ? », dans K.-O. Apel *et al.* (Ouvrage collectif), *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, pp. 332-363.

Muniz, F., Rudebusch, G. (2018), « Dividing Plato's Kinds », *Phronesis*, 63, pp. 392-407.

Nehamas, A. (1982), « Participation and Predication in Plato's Later Thought », repris dans A. Nehamas (1999), *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton, pp. 196-223.

Nercam, N. (2012), « 'Topos' en question dans l'introduction du *Sophiste* (216a1-217a1) », *Plato: The electronic Journal of the International Plato Society*, 12, disponible à l'adresse : https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42167/3/Topos_en_question_dans_l%27introduction.pdf.

Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's* Sophist. *Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.

O'Brien, D. (1995), *Le non-être : deux études sur le* Sophiste *de Platon*, Sankt Augustin.

O'Brien, D. (2013), « Does Plato refute Parmenides? », dans B. Bossi, T.M. Robinson (éds.), *Plato's* Sophist *Revisited*, Berlin/Boston, pp. 117-155.

Owen, G.E.L. (1966), « The Platonism of Aristotle », repris dans G.E.L. Owen (1986), *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, pp. 200-220.

Owen, G.E.L. (1971), « Plato on Not-Being », dans G. Vlastos (éd.), *Plato: A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*, New York, pp. 223-267.

Pachet, P. (1968), « Platon le drogué », *Les Cahiers du chemin*, 2, pp. 36-41.

Pachet, P. (1993), *Platon :* La République. *Du régime politique*, Traduction, Paris.

Palmer, J.A. (1999), *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.

Panofsky, E. [1924], *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. fr. H. Joly (1989), Paris.

Peacock, H. (2017), « The Third Man and the Coherence of the *Parmenides* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 52, pp. 113-176.

Peck, A.L. (1952), « Plato and ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: A Reinterpretation », *Classical Quarterly*, New Series, 2, pp. 32-56.

Peck, A.L. (1962), « Plato's *Sophist*: The συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν », *Phronesis*, 7, pp. 46-66.

Pellegrin, P. (1991), « Le *Sophiste* ou de la division. Aristote-Platon-Aristote », dans P. Aubenque (éd.) (1991), pp. 389-416.

Peramatzis, M. (2020), « Conceptions of Truth in Plato's *Sophist* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102, pp. 333-378.

Peterson, S. (2000) « The Language Game in Plato's *Parmenides* », *Ancient Philosophy*, 20, pp. 19-51.

Philip, J.A. (1968), « False Statement in the *Sophistes* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, pp. 315-327.

Pietsch, C. (2003), « Die Dihairesis der Bewegung in Platon, Nomoi X 893b1-894c9 », *Rheinisches Museum für Philologie*, 146, pp. 303-327.

Pippin, R.B. (1979), « Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist* », *Kant-Studien*, 70, pp. 179-196.

Polansky, R. (1985), « Professor Vlastos's Analysis of Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, pp. 247-60.

Politis, V. (2006), « The Argument for the Reality of Change and Changelessness in Plato's *Sophist* (248e7-249d5) » dans F.-G. Herrmann (éd.), *New Essays on Plato: Language and Thought in Fourth Century Greek Philosophy*, Swansea, pp. 149-175.

Rickless, S. (2010), « Plato's Definition(s) of Sophistry », *Ancient Philosophy*, 30, pp. 289-298.

Rijk, L.M. de (1986), *Plato's Sophist: A Philosophical Commentary*, Amsterdam/Oxford/New York.

Roberts, J. (1986), « The Problem about Being in the *Sophist* », *History of Philosophy Quarterly*, 3, pp. 229-243.

Robin, L. [1933], *Platon : Œuvres Complètes. Tome IV – 3e Partie* : Phèdre, Texte et traduction, 7e tirage (1970), Paris.

Robin, L. (1950), *Platon : Œuvres Complètes II*, Traduction nouvelle et notes, avec la collaboration de J. Moreau pour le *Parménide* et le *Timée*, Paris.

Robinson, D.B. (1999), « Textual Notes on Plato's *Sophist », Classical Quarterly*, New Series, 49, pp. 139-160.

Robinson, D.B. (2001), « The Phantom of the *Sophist*: τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν (240a-c) », *Classical Quarterly*, New Series, 51, pp. 435-457.

Robinson, R. (1950), « Forms and Error in Plato's *Theaetetus* », *The Philosophical Review*, 59, pp. 3-30.

Rodriguez, E. (2020), « 'Pushing Through' in Plato's *Sophist*: A New Reading of the Parity Assumption », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102, pp. 159-188.

Roersch, L., Thomas, P., Hombert, J. [1885], *Éléments de grammaire grecque*, 14e édition (1985), Wetteren.

Rosen, S. (1983), *Plato's* Sophist: *The Drama of Original and Image*, New Haven/Londres.

Rosen, S. (1995), « Du platonisme comme aristotélisme », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, Tome II : Le platonisme renversé*, Paris, pp. 47-76.

Ross, D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

Rudebusch, G. (1990), « Does Plato Think False Speech Is Speech? », *Noûs*, 24, pp. 599-609.

Runciman, W.G. (1962), *Plato's Later Epistemology*, Cambridge.

Sabrier, P. (2021), « Plato's Master Argument for a Two-Kind Ontology in the *Sophist*: A New Reading of the Final Argument of the Gigantomachia Passage », *Apeiron*, 54, pp. 347-366.

Sayre, K.M. (1976), « *Sophist* 263B Revisited », *Mind*, New Series, 85, pp. 581-586.

Sayre, K.M. (1983), *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton.

Sedley, D. (1998), « Platonic causes », *Phronesis*, 43, pp. 114-132.

Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford.

Sedley, D. (2007), « Equal Sticks and Stones », dans D. Scott (éd.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, pp. 68-86.

Sedley, D. (2019), « Etymology in Plato's *Sophist* », *Hyperboreus*, 25, pp. 290-302.

Silverman, A. (2002), *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton.

Smyth, H.W. (1956), *Greek Grammar*, rév. par G.M. Messing, Cambridge, Massachusetts.

Soulez, A. (1991), *La Grammaire philosophique chez Platon*, Paris.

Stenzel, J. (1940), *Plato's Method of Dialectic*, trad. ang. et éd. D.J. Allan, Oxford.

Stough, C. (1990), « Two Kinds of Naming in the *Sophist* », *Canadian Journal of Philosophy*, 20, pp. 355-381.

Strauss, L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's* Laws, Chicago/Londres.

Szaif, J. [1996], *Platons Begriff der Wahrheit*, 2e édition (1998), Munich.

Szaif, J. (2015), « Review: *Plato's Account of Falsehood. A Study of the* Sophist, by Paolo Crivelli », *Gnomon*, 87, pp. 454-456.

Szaif, J. (2018), « Socrates and the Benefits of Puzzlement » dans G. Karamanolis, V. Politis (éds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge, pp. 29-47.

Teisserenc, F. (2007), « Puissance, activité et passivité dans *Le Sophiste* », *Philosophie*, 96, pp. 25-45.

Teisserenc, F. (2007b), « Consonnes et voyelles : les fonctions de l'Être et de l'Autre dans *Le Sophiste* de Platon (251a-259e) », *Dialogue*, 46, pp. 231-264.

Teisserenc, F. (2008), « Platon a-t-il distingué différents emplois du verbe 'être' ? Note sur un passage controversé du *Sophiste* (255c-d) », *Philosophie antique*, 8, pp. 153-188.

Teisserenc, F. (2010), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris.

Teisserenc, F. (2012), Le Sophiste *de Platon*, Paris.

Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », *Revue de Philosophie Ancienne*, 32, pp. 87-136.

Trevaskis, J.R. (1955), « The Sophistry of Noble Lineage (Plato, 'Sophistes 230a5-232b9') », *Phronesis*, 1, pp. 36-49.

Trevaskis, J.R. (1966), « The μέγιστα γένη and the Vowel Analogy of Plato, *Sophist* 253 », *Phronesis*, 11, pp. 99-116.

Trevaskis, J.R. (1967), « Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato », *Phronesis*, 12, pp. 118-129.

Van Camp, J. et Canart, P. (1956), *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Louvain.

Van Fraassen, B.C. (1969), « Logical Structure in Plato's *Sophist* », *Review of Metaphysics*, 22, pp. 482-498.

Vasiliu, A. (2008), *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste, Paris.

Vernant, D. (2003), *Bertrand Russel*, Paris.

Villela-Petit, M. (1991), « La question de l'image artistique dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque (éd.) (1991), pp. 53-90.

Vlasits, J. (à paraître), « The Puzzle of the Sophist », *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

Vlastos, G. [1970], « An Ambiguity in the *Sophist* », repris dans G. Vlastos, *Platonic Studies*, 2e édition (1981), Princeton, pp. 270-322.

Vlastos, G. [1983], « The Socratic Elenchus », repris avec modifications dans G. Vlastos (1994), pp. 1-37.

Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.

Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*, éd. par M. Burnyeat, Cambridge.

White, N.P. (1993), *Plato*: Sophist, Translated, with Introduction and Notes, Indianapolis/ Cambridge, Massachusetts.

Wiggins, D. (1971), « Sentence Meaning, Negation, and Plato's Problem of Non-Being », dans G. Vlastos (éd.), *Plato: A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*, New York, pp. 268-303.

Wiitala, M. (2018), « The Argument against the Friends of the Forms Revisited: *Sophist* 248a4-249d5 », *Apeiron*, 51, pp. 171-200.

Wittgenstein, L. [1922], *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. G.-G. Granger (1993), Paris.

Wolff, F. « Le chasseur chassé : les définitions du sophiste », dans P. Aubenque (éd.) (1991), pp. 17-52.

Young, C.M. (2009), « The Socratic *Elenchus* » dans H. Benson (éd.), *A Companion to Plato*, Chichester, pp. 55-69.

Zaks, N. (2014), « Être et non-être dans la République (livre V) et dans le *Sophiste* », dans E. Rogan, S. Alexandre (éds.), *Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs autour du thème « Le réel »*, disponible à l'adresse : https://zetesis.hypotheses .org/files/2015/04/4Zaks.pdf.

Zaks, N. (2016), « Is the 'in-itself' relational? Heidegger and contemporary scholarship on Plato's *Sophist* 255c-e », dans D. De Brasi, M. Fuchs (éds.), *Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)*, Newcastle, pp. 56-66.

Zaks, N. (2016), « À quel logos correspond la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν du *Sophiste* ? », *Revue de philosophie ancienne*, 34, 2016, pp. 37-59.

Zaks, N. (2017), « Science de l'entrelacement des formes, science suprême, science des hommes libres : la dialectique dans le *Sophiste* 253 b-254 b », *Elenchos*, 38, pp. 61-81.

Zaks, N. (2018), « Socratic *Elenchus* in the *Sophist* », *Apeiron*, 51, pp. 371-390.

Zaks, N. (2020), « Διακριτική as a ποιητικὴ τέχνη in the *Sophist* », *Classical Quarterly*, 70, pp. 532-534.

Zaks, N. (2021), « Éristique et réfutation socratique dans le *Sophiste* de Platon », dans G. Lachance, S. Delcomminette (éds.), *L'Éristique : Définitions, caractérisations et historicité*, Bruxelles, pp. 267-288.

Zucchetti, N. (2020), « An unexplained overlap between Sophist 232b1-236d4 and Republic X », *Archai*, 30, disponible à l'adresse : https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_14/6369.

Zucker, A. (2005), *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve.

Index nominum

Index locorum